

COLINDATUL ÎN ȚARA LOVIȘTEI*

Cornel BĂLOSU

Cap. I. Țara Loviștei, ținut cu o veche atestare istorică

În timpul stăpânirii Olteniei de către austrieci, oberst-leutnats Friedirich Schwantz întocmea o hartă a Olteniei după rigorile științifice germane, adică exactă și amănunțită, un model. Ofițerul austriac plasa Loviștea (atât pe harta propriu-zisă, cât și în descrieri) în bazinul Titești¹, adică în stânga Oltului. Au existat totuși ipoteze care situau Loviștea veche în dreapta Oltului. Enciclopedistul Bogdan Petriceicu Hașdeu localizează Loviștea arhaică, cea dinaintea anului 1233, în dreapta Oltului, la nord de Lotru². Teoria a fost susținută și de Dimitrie Onciul și de Nicolae Iorga.

„În sfârșit, un german, un anume Conrad, care foarte adesea purta denumirea de „comes“, primi, pe lângă altele, multe localități de la apus de Olt, în țara Ardealului, încă atât pământ cât ar putea cuceri la miazăzi de râul de la hotar, Lotru de la trecătoarea Turnu Roșu. Aici își înalță el un castel numit lotru (Lothurvár) și ceva mai departe în sus un altul, Tălmăciu (Talmács)... Investitura cu această loviște – cuvântul de origine slavonă înseamnă confluență – nu avu nici un viitor”³.

Într-unul din documentele Hurmuzaki, aflăm că în anul 1233, principele de coroană, Bela al Ungariei, oferă contelui Conrad de Tălmăciu „terram... Loysta vocatum, ab aqua vocata, que fluit ad aquam Olth”⁴.

Aceasta ar fi prima atestare documentară scrisă a Loviștei, atestare completată și de plasare în spațiu. Oricum, reprezentările cele mai exacte ale Loviștei le aflăm din hărțile secolului al XVIII-lea. Ne referim, pentru început, la harta stolnicului Constantin Catancuzino, „Tabula geografica a prea înălțatei Domnii a Ungro-Vlahiei împărțită în șaptesprezece județe, după descrierea și forma foarte exactă, pe care a făcut-o prea învățatul și prea înțeleptul boier, stolnicul Constantin Cantacuzino pentru documentarea prea eminentului medic filozof Ioan Comnen...”⁵. Ne referim în continuare la „*Tabula Valachiae Cis-Alutanae per Frieder. Schwantzius Regiminis Heisteriani Capitaneum*. A. 1722”⁶; o hartă formată din patru foi (58×64) și care cuprindea Oltenia și porțiuni din regiuni învecinate. „Elaborată pe baza celor mai noi principii cartografice, harta lui Schwantz este de o uimitoare exactitate și bogăție de conținut”⁶. Harta ofițerului austriac ne prezintă și câteva elemente etnografice: un tip de locuință din câmpie și locuitori ai Olteniei în costume tradiționale. În sfârșit, o altă hartă, ce aduce noi detalii despre Loviștea, este alcătuită tot de un austriac, pe nume Specht, la 1790. Lucrarea cuprinde, printre altele, reprezentări corecte ale pădurilor, cartarea așezărilor în desfășurarea lor spațială, drumurile și potecile etc.

În excelenta monografie „Țara Loviștei”, Ion Conea situează Loviștea istorică în bazinul Brezoi-Titești, zonă foarte bine individualizată și tipică României montane, așa-zisa depresiune intracarpatică. Astfel de „țări” populate intens de-a lungul istoriei nu se întâlnesc sus, pe coamele munților, ci acolo unde relieful se îndulcește, fiind mai propice traiului.

În depresiunea Loviștei, „aproape 40 de sate stau risipite în lungul și latul ei, în timp ce munții înconjurători sunt cu desăvârșire lipsiți de așezări permanente”⁷.

Pentru cine descinde Țara Loviștei și zăbovește, încercând să cunoască oamenii și locurile și care, din nostalgie, urcă pantele abrupte și sălbatice ale muntelui, înțelege, fără eforturi, că în căldările munților români s-au retras și au supraviețuit grație condițiilor naturale. Bântuiri de vitregiiile istoriei, aflați într-o intersecție a vânturilor și poftelor războinice, românii, după cum scria și Mircea Eliade, se pot mândri „că au avut atâta nenoroc în istorie”⁸. În tumultul aprig al istoriei, depresiunile deveneau oaze ale unui trai mai liniștit și, implicit medii propice pentru conservarea unor structuri culturale cristalizate.

* *Lucrare finanțată de Agenția Națională pentru Știință, Tehnologie și Inovare*

S-ar putea crede că aceste zone, ascunse năvălitorilor, protejate natural, și-au alcătuit și păstrat forme de cultură de tip autarhic. Dimpotrivă, țările erau cunoscute vecinilor și erau străbătute de drumuri importante. Se spune și se confirmă că drumul bătrânesc, care unea Transilvania cu Oltenia, trecea prin Țara Loviștei, drum diferit de cel construit de romani și refăcut în perioada stăpânirii austriece (1718–1739) și care urma cursul Oltului. Drumul bătrânesc al Loviștei era și calea turmelor de oi în special dinspre Mărginime.

Dar ce înseamnă loviște?!

În documentul lui Bela, loviște are înțelesul de confluență. Miklosich îl menționează în bulgara veche cu sensul *venatus*. Într-adevăr, sensul general pare a fi acela de loc cu mult vânat și pește. Ion Conea constată, pornind de la atestarea cuvântului în scrierea lui Dosoftei „Viețile sfinților“, că vocabula poate avea și înțelesul de adâncitură, groapă, așa cum îl întâlnim și în limba cehă. Oricum, ambele sensuri semantice ale cuvântului se potrivesc depresiunii Loviștei. Suntem convinși că un studiu lingvistic pertinent asupra unor cuvinte cum ar fi loviște sau preucă, asupra onomasticii și toponimelor din regiune, asupra particularităților și formelor arhaice de limbă, ar decela aspecte foarte interesante. De altfel, Ion Conea constată, la o privire sumară asupra toponimelor și onomasticii că „elementele... de origine slavă se țin mereu în pas cu cele românești... toponimia Loviștei trădează o strânsă și o îndelungată conviețuire româno-slavă”⁹. Conviețuirea poate fi remarcată și la nivelul unor cuvinte hibride, formate dintr-un radical slav și un sufix latin sau invers.

Ocupându-se de toponimia Vâlcei, Moses Gaster ajunge la concluzia că „între 400 de numiri topice... 272 sunt românești, aproape 70%, slavonești 47; adică 12%, rămân cel puțin 18% nerezolvate”¹⁰. Multe din toponimele autohtone au fost înlocuite între secolele XIV-XVII cu forme slave, înlocuire datorată folosirii oficiale a limbii slavone în biserică și cancelariile românești. Așa s-a întâmplat, spre exemplu, cu Mănăstirea Cozia, care se numea la origine Nucet sau cu Jiul de Sus și Jiul de Jos, care au căpătat formele slave folosite și azi Gorj și Dolj. La concluzii asemănătoare ajunge și Ovid Densusișanu, care în „Histoire de la langue roumain“, studiază particularitățile lingvistice ale unei alte țări, Țara Hațegului. Și aici, toponimele cuprind un contingent însemnat de forme slave.

Ce structură are populația Loviștei?

Cercetările arheologice din Țara Loviștei dovedesc indeneșabil că zona a fost locuită de geto-daci. La fel de numeroase sunt și urmele civilizației romane. Vestigiile romane datează în special din perioada construirii și fortificării de către soldații lui Traian a drumului roman, dar și din perioada administrației romane, ulterioare celui de-al doilea război: castre și cetăți.

Populația străveche a Loviștei, precum și cea din timpul și de după stăpânirea romană, s-a ocupat în special cu creșterea oilor, boilor, cailor. Se pare că aici a fost și patria pustnicilor, dar și cea a tâlharilor și nedreptăților de pe ambele versante ale Carpaților. Să nu uităm că în limba română, lotru înseamnă și hoț și că tradiția vine și ea în sprijinul afirmației că regiunea a fost o ascunzătoare ideală pentru tâlhari și haiduci.

Situarea Țării Loviștei ca un tampon între Oltenia, Muntenia și Transilvania și-a pus amprenta și pe structura populației. Vom întâlni aici și olteni și munteni dar și ungureni. Ion Conea considera că populația Loviștei este în bună parte de origine transilvăneană. Afirmația nu poate fi susținută decât în urma unui serios studiu antropologic. În ceea ce ne privește susținem doar că populația actuală a Loviștei este heterogenă; comunitatea ungurenească din depresiune nu a fost atât de conservatoare ca în Vaideeni sau Baia de Fier, sau Novaci, unde în secolul XIX, spre exemplu, ungurenii nu făcea căsătorii cu „rumânii”. În Loviștea, comunitatea ungurenească a fost dispersată în cele 30 de așezări, ocupându-se în continuare cu creșterea oilor, spre deosebire de autohtoni care practicau în special creșterea vitelor albe și a cailor, pomicultura și, acolo unde era posibil, cultivau pământul pe suprafețe mici.

Astăzi, Loviștea cuprinde 30 de localități, dintre care 19 în stânga Oltului, 6 în dreapta, pe firul Oltului, iar 5 (între care și prașul Brezoi) pe Valea Lotrului. „...satele și cătunele actualei comune Perișani sub aspectul folcloric-etnografic pot fi împărțite în două grupuri mari: primul grup format din Perișani, Mlăceni, Podeni, Spineni, Pripoare, Surdoiu, Poiana și Băiașu... și cel de-al doilea vechea comună Titești cu satele Titești, Bratovești și Cucoi”.

Cea mai veche așezare a Loviștei este Boișoara care are două sate: Boișoara și Găujani. Din Loviștea mai fac parte comunele: Căineni, cu satele Greblești și Robești, Racovița, cu satele Racovița, Copăceni, Bradu-Clocotici, Blănoi, Gruiu-Lupului (în stânga Oltului), Balota, în dreapta Oltului, comuna Brezoi cu satele și cătunele Călinești, Proieni, Corbum Drăgănești, Golotreni, Văratica, Malaia cu satele Malaia și Giunget, Voineasa cu cătunele Voineșița și Valea Măceșului.

Cap. II. Repere bibliografice ale colindatului din Țara Loviștei

Până în a doua jumătate a secolului XX, Țara Loviștei a fost ocolită sistematic de folcloriști. Este, fără îndoială, o întâmplare, dar o întâmplare nefastă pentru cercetătorul de azi al colindei și colindatului din vechea Țară a Loviștei, cercetător care constată că în secolul XIX și începutul secolului XX, depresiunea a fost „terra ignota” pentru folcloriști și că a scăpat intereselor culegătorilor ce realizau la sfârșitul secolului XIX corpusurile fundamentale ale folcloristicii românești. Doar Tudor Pamfile avea să insereze într-una din lucrările sale¹² patru colinde din Loviștea, două din Căineni și două din Titești. Constantin Mohanu consideră că textele cuprinse în culegerea Pamfile pot fi ușor identificate, identificare pe care domnia sa a făcut-o poate doar pe teren pentru că, de fapt, un singur text din culegerea Pamfile

poate fi recunoscut și în culegerile importante din Țara Loviștei. În ceea ce ne privește, nu am întâlnit cele patru texte transcrise de Tudor Pamfile în teren. Se cuvine să precizăm că textele nu au fost înregistrate direct de Tudor Pamfile ci primite de la profesorul de la Seminarul din Curtea de Argeș, C. N. Mateescu, și el folclorist, autor al unei culegeri de balade¹³.

La fel de surprinzător este faptul că mai ales folcloriștii olteni de la începutul secolului XX n-au consemnat în culegerile și studiile lor etnofactul din Țara Loviștei. De la Ștefănești (de Vâlcea), unde s-a semnat *Jurământul folcloriștilor olteni* (1927), până în depresiune sunt 50–60 de kilometri. Nici părintele Bălășel, „care tipărea între 1919–1926, la Editura craioveană „Ramuri, cinci broșuri din culegerea „*Versuri populare române*”¹⁴, nu a fost interesat de colindatul din Țara Loviștei. Broșura I cuprinde folclorul sărbătorilor de iarnă și încorporează și colinde din Oltenia, „dintre care patru texte din Scrinu-Vâlcea, unele similare cu cele din Țara Loviștei, unde ele sunt încă vii”¹⁵. Cele mai multe colinde culese de Teodor Bălășel sunt din Muntenia răsăritană și din Moldova.

Alți folcloriști olteni, N. I. Dumitrașcu, Șt. T. Tușescu, N. Ionescu, vor publica colinde, dar nu din Loviștea ci din Ardeal, Muntenia și Oltenia de sud, zonă în care colindatul în ceată nu este atestat (cel puțin la sfârșitul secolului al XIX-lea).

Primele informații despre colindatul din Țara Loviștei sunt consemnate în răspunsurile la chestionarele Densușianu¹⁶. Printre cele 30 de localități din Vâlcea chestionate se află și satul Călinești. Aflăm din răspunsuri că refrenul folosit în timpul colindatului este „Ler, Doamne”. Este vorba, fără îndoială, de colindatul ritual de ceată și nu de o altă formă de colindat, cum ar fi colindatul copiilor, spre exemplu.

Cercetările de teren în Țara Loviștei, finalizate în culegeri și studii, se întreprind după 1960.

În 1965, folcloristul Ovidiu Bârlea și cercetătorul Iosif Herța de la Institutul de Etnografie și Folclor, însoțiți de redactorul Editurii Minerva, Constantin Mohanu, loviștean de origine, descind în depresiune și înregistrează colinde din Bumbuiești, Boișoara, Găujani, Mlăcenii, înregistrări care intră în arhiva institutului și care vor fi folosite ulterior de Monica Brădulescu în elaborarea indicelui tematic.

În 1970, apare, sub egida Casei Creației Populare Vâlcea, lucrarea „*Folclor din Țara Loviștei*”, finalizarea unei cercetări condusă de profesorul Mihai Pop în anul 1968, dar care nu cuprinde decât texte din Boișoara.

Constantin Mohanu va publica, la rândul său, în 1975, la Editura Minerva, bogata și valoroasa culegere „*Fântâna dorului*”, însoțită și de un studiu asupra obiceiurilor calendaristice și familiale, asupra unor specii folclorice: balada, doina, cântecul, strigătura. Volumul cuprinde și 115 colinde ce acoperă întreaga arie geografică a Loviștei. Ordinea în care sunt publicate colindele este hotărâtă de locul și timpul rostirii: colinde de fereastră (de afară) – 15 texte; colinde când se intră în casă – 2 texte; colinde pentru gazde – 16 texte; colinde de băiat – 33 de texte; colinde de fată – 31 de texte; colinde pentru soră și frate – 3 texte; urarea colacilor și a banilor – 4 texte; colinde de plecare – 4 texte.

Constantin Mohanu nu întocmește o clasificare propriu-zisă, ci o împărțire empirică, respectând în primul rând etapele ceremonialului. Prin urmare, autorul încearcă să surprindă o ordine intern-folclorică, ordine pe care o consideră benefică contextualității, inserând texte ce aparțin unor comunități diferite, în funcție de timpul și locul performării. Apriori, Constantin Mohanu consideră că Țara Loviștei este o entitate culturală care, cel puțin la nivelul colindatului, poate să dea măsura exactă a acestui etnofact. Să nu uităm însă că Loviștea este o zonă etnografică compusă din alte 30 de nuclee culturale, unde colindatul este cu adevărat o realitate etnofolclorică distinctă. De aceea, din punct de vedere metodologic alcătuirea culegerii ni se pare incorectă. Alegerea textelor, ce alcătuiesc subcategoriile enunțate mai sus, stă sub semnul aleatoriei. Spre exemplu, pentru colindul „*Când se intră în casă*”, autorul alege două texte, unul din satul Mlăcenii și unul din Bratovești. Realitatea etnografică este alta: colindul semnalat are o arie de răspândire mai mare și îl consemnăm și la Boișoara, Bumbuiești, Căinenii, Clocotici, Găujani, Malaia, Robești, Titești. Autorul culegerii nu dezvăluie principiile selecției operate și bănuim că aspectul estetic este hotărâtor în alegere. Este însă cât se poate de adevărat că variantele colindului „*Când se intră în casă*” au similitudini evidente ale narației motivelor, mijloacelor de expresie. Un singur colind din această subcategorie, cel transcris din satul Găujani (în culegerea Piloiu, nr. 119, p. 170) încorporează motive nespecifice colindului „*Când se intră în casă*”: merii și perii întulpinați și paharul de aur, cu toate că funcționalitatea lui este aceeași cu a celorlalte: pregătirea spirituală a gazdelor în vederea ospățului ritual cu Dumnezeu și a primirii colindătorilor.

O altă observație, pe care trebuie să o facem, se referă la numărul mic de colinde cu narație biblică cuprinse de culegerea Mohanu. Sigur, la data apariției culegerii, motivațiile acestei omisiuni nu sunt de natură științifică, cât mai ales politică, și, totuși, autorul, cu toate că declară laicizarea aproape totală a colindei loviștene, inserează texte cuprinse în indexul tematic Brădulescu în capitolul „*Biblice și apocrife*”.

În realitate, pornind de la culegerea Piloiu și de la cercetări proprii, în Țara Loviștei, ponderea colindei cu narație biblică este mare. Aproape 30, 35% din numărul total de colinde sunt sau pot fi lesne încadrate tematic în categoria colindelor biblice.

Culegerea profesorului Ion Piloiu, și el originar din părțile locului, apare la 20 de ani după culegerea Mohanu, și tot prin grija pentru valorile folclorului vâlcean a directorului Centrului Creației Populare Vâlcea, folcloristul Gheorghe Deaconu. Autorul mai publicase un prim volum în anul 1981, „*Folclor muzical din Țara Loviștei*”, care cuprinde și 116 colinde din Boișoara (11), Bumbuiești (20), Căinenii Mari (10), Căinenii Mici (7), Clocotici (24), Găujani (7), Gruiu Lupului (9), Malaia (21), Titești (87). Din totalul colindelor, 36 de piese apăreau fără text „deoarece în acel moment nu se puteau publica textele colindelor religioase”¹⁸.

Volumul din anul 1996, pe lângă cele 116 piese ale primului volum, cuprinde și 124 de piese inedite, care sunt clasificate, „după funcționalitate și tematic“, (criteriile autorului) în mai multe categorii: colinde de fereastră (58), colinde de intrare în casă (19), colinde de gazdă (12), colinde de masă (55), colinde de băiat (39), colinde de fată (46), colinde de frați și surori (13), colinde de plecare din casă (5), urări ale colacului (3)¹⁹.

După cum remarcăm, și Ion Piloiu consideră că face clasificări și tipologizări, dar preia, de fapt, categoriile principale ale colindului după timp și spațiu, așa cum făcuse mai devreme și C. Mohanu. De altfel, Ion Piloiu este redutabil atunci când este culegător sau etnomuzicolog și nu teoretician. Culegerea este o reușită, grație unei tenacități exemplare, dar și unei orientări științifice și metodologice corecte. Structurarea pe comunități, pe grupuri distincte socio-culturale, a textelor implică avantaje substanțiale în ceea ce privește interpretarea corectă a simbiozei text-context, a fenomenului colindatului ca o formă de comunicare multifuncțională, specifică unui anumit grup social. Doar structura pe comunități poate da măsura exactă a colindatului și preciza punctele comune, nuanțele, influențele extrazonale.

Cum era normal, ponderea colindei „*Biblice și apocrife*“, în culegerea Piloiu, este mult mai mare față de culegerea Mohanu, denotând, de facto, compoziția reală a repertoriului. De altfel, „boala“ laicizării colindei românești are semnele incipienței, nu în ultimii 50 de ani, ci în scrierile... înaintașilor. Atanasie Marian Marienescu scria la mijlocul secolului trecut: „Colindele sunt religioase și lumești. Cele religioase și-au funcțiile lor în obiect bisericesc creștin (despre Isus Christos, Maria Preacurata, sfinți etc...). Colindele lumești își au funcțiile lor în obiect lumesc – despre amoare, eroitate și naționalitate și seamănă mult cu baladele sau sunt chiar tradițiuni“²⁰. Și un alt mare folclorist, Gh. Dem. Teodorescu va face distincția între colindele religioase și cele profane, împărțire care continuă și azi²¹. Este însă indubitabil că, prin excelență, colindatul este un fenomen ce nu se raliază laicului, fie că el cuprinde elemente mitico – precreștine, fie creștine. Ritualizarea implică aderarea la sacru. Motivele, personajele, simbolurile mitice, fac parte dintr-un sistem cultural care, la rândul lui, a avut consistență și coerență religioasă. În studiul etnografic asupra colindatului în Țara Loviștei²², Constantin Mohanu constată „laicizarea“ colindei loviștene în ciuda denominării caracterului ritualic al colindatului. Dihotomia este evidentă și atunci când autorul face constatări cu privire la constituirea cetei. Se afirmă că ceata are prerogativele rituale, pregătește un spațiu și un timp sacre, în schimb rostirile sunt laice.

În același timp, aflăm că „în general se colindă fiecare casă din sat, la rând, fără a se da prioritate cuiva“²³. Informațiile noastre de teren, din anii 1996–1997, ne confirmă faptul că dimpotrivă, primele familii colindate sunt cele ale liderilor comunității, adică preotul sau primarul, sau directorul școlii. Colindătorii, și ei membri ai aceleiași structuri comunitare, știu mai bine care sunt liderii reali ai satului. (În ultima vreme, printre lideri se numără și... privatizații). Studiile importante despre colindatul din Transilvania²⁴, vin să întărească informațiile noastre: „...în majoritatea covârșitoare a localităților, colindatul începe de la notabilitățile satului“²⁵.

Studiul lui Constantin Mohanu, publicat întâi în trei numere consecutive ale *Revistei de etnografie și folclor* și reluat în volum, este de fapt singurul studiu etnografic cuprinzător asupra ceremonialului colindatului. El este important pentru că umple un gol etnofolcloric, fiind, de cele mai multe ori, cât se poate de amănunțit în descriere: ne sunt relevante nuanțat informații privind constituirea cetei, rolul, atribuțiile și îndatoririle membrilor cetei, tehnica învățării textului, structura muzicală a precucii, repertoriul, acte rituale din perioada colindarului, ospățul comun, continuarea prerogativelor cetei la Bobotează, Iordănitul etc.

Uneori, studiul lui C. Mohanu se lansează în formulări tranșante mai ales în ceea ce privește originea și funcționalitatea colindatului. „Analiza felului în care se desfășoară cele trei momente ale colindatului (când se intră în casă, urarea darurilor și colindul de plecare), demonstrează fără putință de tăgadă că, dacă nu în întregime, cel puțin în cea mai mare parte, ritualul colindatului, din vremuri imemorabile, înainte de suprapunerea unor elemente creștine, se săvârșea în vederea fertilității și fecundității solului“. Reducerea fenomenului colindatului doar la un rit agrar, fapt de cultură tradițională extrem de complex, a cărui secțiune etnologică pe verticală și orizontală, sincronă și diacronică, demonstrează poate cel mai bine sincretismul și caracterul stratificat al culturii tradiționale românești limitează considerabil și opacizează parțial sensurile complexe ale colindatului. În general, ritualurile religioase sau cele tradiționale (familiale și calendaristice) vizează și o finalitate inițiativă, apotropaică, propitiatică, iar rostul lor în comunitățile tradiționale este esențial. Pornind de aici, și de la observația că populația Loviștei s-a ocupat de cultivarea pământului doar pe spații minuscule (numai pentru gospodărie; pe harta lui Specht (1791), loviștenii nu se ocupau cu agricultura), este greu de crezut că tocmai o asemenea populație, a cărei principală îndeletnicire era creșterea vitelor și, care procura grâul și porumbul la schimb sau prin cumpărare, practica sistematic producții spirituale ce vizau fertilitatea solului. Puține sunt actele rituale sau magice, gesturile sau textele loviștene care să trimită strict la circumscrierea colindatului unui ritual al fertilității și fecundității, nu generale, cum ar fi de dorit și de înțeles, ci cu referire la sol. Uneori, folosirea unor clișee științifice poate deveni păguboasă, atunci când se abuzează. Caduce sunt și explicațiile autorului studiului cu privire la relația dintre colindat și iordănit: „Legătura se poate stabili și ținând seama de faptul că, în general, gazdele, care, din lipsă de timp, n-au fost colindate nu primesc pe feciori la urare în ziua de Iordan“²⁷. Prelungirea prescripțiilor ceremoniale ale cetei de feciori este un argument în favoarea puterii de iradiere rituală pe care o exercită ceata asupra comunității tocmai într-un interval de timp considerat sacru atât în mitologiile anterioare creștinismului cât și de creștinism. În Transilvania, ceata de feciori nu se face simțită în viața comunității doar în perioada dintre Crăciun și Bobotează, ci pe tot parcursul anului²⁸. Ea organizează și petrecerile, horele și șezătorile, dar și alte ceremonialuri ale invocării belșugului. Ceata de feciori devine pe perioada colindatului autoritate spirituală și morală a satului. Ea este cea care reifică plasarea comunității într-o istorie a timpului și spațiului ideale.

Tot ea persuadează asupra stării de grație care atrage belșugul, echilibrul, beneficul. Această stare se atinge doar cu binecuvântarea divinului, odată cu atragerea numenalului pe pământ (fie că este vorba de o divinitate precreștină, sau de Mântuitor). Coborârea sacrului în casa gospodarului, la masa lui, „materializarea“ lui prin intermediul cuvântului, a invocației, gestului, actului ritual, atrage după sine sănătatea, prosperitatea, fertilitatea, fericirea, echilibrul.

În ciuda observațiilor formulate, afirmăm cu toată responsabilitatea că studiul lui Constantin Mohanu este precis, minuțios, cât se poate de util cercetătorului de azi, adică valoros.

De altfel, nici studiul reputatului folclorist Ovidiu Bârlea, „*Colindatul din Transilvania*“, nu scapă de capcanele metodologice și științifice ale vremii. Așa ni se par formulările asupra originii mai noi a *zioritului* sau *zăuritului*, a cărui denumire „vine de la faptul că acest colindat se desfășoară în zorii zilei și colinda cântată e denumită „a zorilor“, un fel de aubadă care poate fi în această funcție nu prea veche și probabil influențată de practicile citadine”²⁹. În opinia noastră, „*Zorile*“ sunt colinde la fel de vechi precum cele protocolare cu care au afinități simbolice: nu credem că este vorba de un adaos mai nou, ci mai degrabă de o obliterare, datorată estompării funcționalității. Precizăm că în Țara Loviștei această cântare este indispensabilă colindatului și se întâlnește în toate satele. Dacă *zioritul* aparține genului literar al aubadei, poezie specifică evului mediu, înseamnă că și restul colindelor au aceeași sorginte, ceea ce folcloristul nu demonstrează. Ovidiu Bârlea nu ocolește nici el termenul de profan în sintagma „colindă profană“. Mircea Eliade sesiza și el folosirea neadecvată, improprie, a noțiunii de profan în folcloristica românească. „O mai corectă nomenclatură ar fi „creștine“ și „precreștine“ sau „noncreștine“ pentru că colindele au o structură mitico-rituală”³⁰. Dincolo de această mărunță inadecvare, studiile lui Ovidiu Bârlea asupra colindei și colindatului sunt fundamentale. Cunoscător profund al permanențelor folclorice românești, Ovidiu Bârlea operează exemplar și emite judecăți de valoare bazate pe demonstrații solide și pertinente. Spre deosebire de Constantin Mohanu, care consideră colindatul din Loviștea mai apropiat celui muntean, Ovidiu Bârlea afirmă că acest fenomen este o îngemănare a nuanțelor muntene cu cele transilvane, o simbioză normală unei zone tampon cum este Țara Loviștei. Fără îndoială, ceata lovișteană este similară celei din zona Mărginimii Sibiului, iar repertoriul după afirmația unor folcloriști de renume este preponderent muntenesc. Entomuzicologii sunt și ei de părare că modul de interpretare și nuanțele de stil amintesc de vestul Munteniei. „În felul acesta se vedește o unitate stilistică din Loviște până în Valea Ialomiței și Lunca Dunării”³¹.

Integrarea într-o grilă științifică a fenomenului colindatului din Țara Loviștei, nu se poate face numai din perspectiva studiilor și cercetărilor cu referință imediată la zonă, ci parcurgând cu reală atenție toate contribuțiile teoretice și practice ale folcloriștilor, etnografilor români, la decelarea originilor și sensurilor colindatului. Unul dintre aceste studii, printre primele și cât se poate de valoros, este cel al istoricului limbii române, lingvistului Alexandru Rosetti, „*Colindele religioase la români*“, apărut în anul 1920 pe vremea când savantul era încă studentul lui I. A. Candrea și Ov. Densușianu. Studiul se dovedește încă funcțional, iar clasificarea propusă este luată în considerare și azi. Urmărind linia propusă de Moses Gaster³², Alexandru Rosetti susține, cu argumente, originea cultă, cărturărească a colindelor religioase. „Diecii s-au inspirat din Noul Testament, din viețile sfinților și, mai ales, din apocrifele pseudoepigrafele și apocalipsurile curente, verificându-le redacțiunea”³³. Pentru savant, obiceiul colindatului este de origine romană (din Saturnalii), iar refrenul *Lerui ler*, care în opinia latinizanților provenea de la numele împăratului Aurelian, se trage din formula creștină *Aleluia* (cuvânt de origine ebraică cu sensul de: Lăudați pe Iahveh), opinie susținută pentru început de Dumitru V. Dan.

La rândul lui, Traian German publica în 1939 o lucrare remarcabilă³⁴, atât prin „valoarea documentară și artistică a textelor folclorice inedite... cât și prin descrierea de obiceiuri specifice unor arii restrânse... sau, dimpotrivă specifice întregului teritoriu transilvan: „*Tovărășiile de Crăciun ale feciorilor români din Ardeal*“.

Prin masiva lucrare „*Obrzed Koledowania u Slowian i u Rumonov*“, apărută în 1933 la Krakovia și tradusă în românește abia în 1983 cu titlul „*Colindatul la români, slavi și la alte popoare*“, profesorul Petru Caraman contribuie esențial la cercetarea amplului fenomen al colindatului din jumătatea răsăriteană a Europei. Studiul comparat al etnologului ieșean este „o încununare a tuturor încercărilor mai vechi de a detecta elementele păgâne transmise în haină creștină în sărbătorile legate de solstițiul de iarnă”³⁶. Autorul analizează cu finețe în toată complexitatea ei datina colindatului, atât trăsăturile comune românilor și slavilor (ucraineni, bulgari, bieloruși etc.), dar și specificitățile firești etniilor est-europene. Petru Caraman insistă asupra caracterului agrar al colindatului, idee ce a fost preluată ulterior de majoritatea folcloriștilor și etnografilor români. Argumentul cel mai plauzibil în susținerea afirmației este, în opinia lui Petru Caraman, colacul oferit colindătorilor „pretutindeni și în mod obligatoriu, de aici și formele sale speciale în care se întrevește cu prisosință caracterul său de dar primitițial din prima recoltă, menit să asigure bogăția gospodăriei, cât și viitoarea recoltă prin seria de practici sortite să cimenteze această eficiență”³⁷.

Originea colindatului este romană, susține Petru Caraman, care pornește în demonstrație de la denumirea obiceiului ce provine indubitabil din latinescul *calendae*. La rândul lui, slavul *koleda* este împrumutat din latină, având ramificații în tot teritoriul slav (kaleda la lituanieni, kalada la letoni etc.), ceea ce argumentează vechea teorie a lui Bogdan Petriceicu Hașdeu care afirmase că la români colinda nu este un slavism ci, mai degrabă, este un romanism la slavi. Petru Caraman acordă spații largi în lucrare ideii că datina colindatului avea loc inițial la începutul primăverii, că este vorba de un ritual agrar complex ce se organizează acum în plină iarnă din cauza unor hotărâtoare schimbări de calendar, ipoteză susținută în literatura de specialitate europeană în special de J. G. Frazer. Pentru studiul amintit, din păcate tradus foarte târziu în românește, motiv pentru care nu a avut impactul meritat în folcloristica și etnografia românească, dar și pentru „*Descolindatul în orientul și sud-estul Europei*“ (Iași, 1997, Editura Universității „Alexandru

Ioan Cuza“). Petru Caramen „rămâne în continuare unul din acele repere fundamentale la care multă vreme de acum înainte se va raporta cercetătorul culturii populare române și al celei europene“³⁸.

Un reprezentant de prestigiu al școlii Gusti, istoric, sociolog, etnolog, folclorist, Traian Herseni, înzestra, în anul 1977, etnofolcloristica românească cu una dintre cele mai solide cercetări interdisciplinare, impresionantă prin acribie, prin informație și erudiție. Fie că ești sau că nu ești de acord cu concluziile savantului, nu poți să nu recunoști profunzimea argumentației, bogăția faptelor, stilul simplu, dar elegant.

Traian Herseni susține, pe linia unor mari cărturari români, că obiceiul colindatului prezervă unele forme de cultură arhaică tracică din perioada trecerii de la matriarhat la patriarhat, cu mult anterioară apariției și răspândirii creștinismului în spațiul românesc. Tehnica de lucru este cea a arheologiei sociale, iar „tăieturile“ istorico-etnografico-sociale operate diacronic au minuție și adâncime; argumentul și „motivația mutațiilor socio-culturale reprezintă principiul causal, descoperire fundamentală a omului“, care „a fost o adevărată revoluție mintală, cu urmări incalculabile asupra culturii lui spirituale. Contrar celor care susțin tezele după care magia și religia au fecundat tehnica, știința și filozofia, precedându-le și pregătindu-le noi credem (T.H.) că, dimpotrivă, magia și religia constituie o simplă deviere a acestora din urmă, din incapacitatea omului de a păstra în fazele înapoiate ale culturii, pe o linie exclusiv rațională sau experimentală“⁴⁰. Marxist în teorii, citând abundent din adepții materialismului dialectic, în special din V. K. Nikolski, Traian Hersei consideră că religia nu numai că este o știință greșit construită după legile imaginarului, ci este și o economie eronată datorată unei întrebuințări abuzive a unor mijloace socotite ca eficiente, dar, care, în realitate sunt nule și care, cel mult, au efect de ordin mintal strict sufleteș. Cultura în opinia aceluiași nu este „decât ceea ce creează societatea în cursul acțiunii pe care o exercită asupra naturii, în lupta sa pentru a învinge și a stăpâni forțele în natură“⁴¹. În unele formulări studiul lui Traian Herșeni stă sub semnul prezumtivului. Chiar acceptând ideea că în unele personaje mascate ale cetei de colindători se poate descifra o ipotetică zeită primitivă, a pădurii sau un posibil fiu al zeiței-mumă, nu putem să nu remarcăm că autorul neglijează veracitatea suprapunerilor culturale în timp, eliminarea sau reducerea unor elemente ce devin nefuncționale în procesele socio-culturale.

În ciuda unor enunțuri teoretice intolerante, atunci când face analiza faptelor culturale, autorul schimbă registrul și abordarea arheologico-antropologică, psihosociologică, istorică sau etnografică (am păstrat terminologia autorului) se bazează nu pe enunțuri ci pe o cernere atentă a elementelor cu o finalitate ce se întrevește a fi de cele mai multe ori benefică.

„*Colinda românească*“⁴², lucrarea cercetătoarei Monica Brătulescu, (născută la Craiova), concepută în două părți (studiul propriu-zis și indexul tipologic), completează fericit seria lucrărilor dedicate colindei și colindatului și poate fi considerată o lucrare de sinteză care adună, selectează și trage concluzii, în urma unui îndelungat travaliu metodic și științific. Autoarea are preocupări multiple: face delimitările speciei, relevă aspectele importante ale ceremonialului, descinde în substraturile mitologice și creștine ale colindei, face aprecieri asupra repertoriului, tipologiei, compoziției, categoriilor de personaje, formulelor consacrate, elementelor de versificație. Prin urmare, autoarea are intenția totalității, intenția epuizării subiectului și în parte reușește. Este poate (după informațiile noastre) prima cercetătoare care rupe cu tradiția instaurată în folcloristica românească, a tratării dihotomice a colindei: colindele laice și colindele religioase⁴³.

Noutăți substanțiale în privința cercetării colindei, relevă Sabina Ispas în studii în care originalitatea demersului critic este susținută și epistemologic, dar și științific.

Studiul „*Calendae, calendar, colindat*“, și cele cuprinse în volumul „*Sub aripa cerului*“⁴⁴ continuă demersul teoretic și practic inițiat de B. P. Hașdeu, Moses Gaster și mai ales de Nicolae Cartoian. În ceea ce privește originea colindei, autoarea o plasează în contextul poeziei medievale românești; a existat, afirmă cercetătoarea o înaltă cultură națională în evul mediu românesc, ale cărei semne se întrevăd atât în colinde cât și în alte specii ale ethosului și liricii populare românești. Pentru Sabina Ispas, „colindatul este legat, la români, de sărbătorile Crăciunului și Anului Nou, sărbători care, de cel puțin un mileniu și jumătate sunt exclusiv creștine, indiferent dacă data aniversării a fost schimbată în timp, din necesități de calendar sau din rațiuni teologice“⁴⁵.

În buna tradiție deschisă de Alexandru Rosetti, Dan Octavian Căpraga, publică la Editura Clusium, în 1995, lucrarea „*Graiurile Domnului*“, ce cuprinde un studiu substanțial despre colinda creștină tradițională și o antologie de 91 de texte cu narații biblice selectate din 29 de colecții și publicații de folclor. Pentru Dan Octavian Căpraga, colinda este o realitate complexă „o mărturie originală a acestui vast proces de creștinare a datinilor și tradițiilor necreștine, un exemplu viu și concret de încrucișare a calendarului creștin cu sistemul popular de organizare a timpului..., un capitol important din istoria creștinismului rural la români, mărturii unice și prețioase ale relațiilor întreținute de religia creștină cu riturile și credințele comunității sătenești de-a lungul secolelor“⁴⁶. Erau necesare un astfel de studiu și o antologie care repun în drepturi colinda „religioasă“.

Nu putem încheia succinta prezentare a lucrărilor pe care noi le-am considerat obligatorii în sens bibliografic, fără a aminti și alte nume la fel de importante pentru cercetarea etnofolclorică românească a fenomenului colindatului; Nicolae Bot⁴⁷, Alexandru I. Amzulescu⁴⁸, Octavian Buhociu⁴⁹, Marin Marian și mulți alții.

Cap. III. Prescripțiile rituale ale colindatului

Omul arhaic nu a fost un singuratic, un microcosmos într-o lume necunoscută. Dorințele lui de a-și reprezenta cosmosul, de a comunica și de a se integra în lume erau poate mai mari decât ale omului modern. Cine poate afirma și

demonstra că lumea modernă este o lume integral rațională, că este lipsită de mistere și de irațional?! Așa cum nimeni nu poate argumenta ideea că societățile arhaice se bazau doar pe magic și irațional. „Mitul este încercarea de a releva un mister cu mijloace de imaginație”⁵¹.

În culturile arhaice mitul are funcție operantă, el ordonează lumea și o face comprehensibilă. „Pentru omul primitiv nu există două imagini ale universului, una obiectivă, reală și alta mitică, ci o lectură unică a peisajului. Omul se afirmă, afirmând o dimensiune nouă a realului, o nouă ordine manifestată prin apariția conștiinței”⁵².

Ca o frunză în bătaia vântului, omul creează mitul ca o istorie adevărată, ca o încercare ce vizează integrarea cosmică; un simplu scenariu de agregare, dar care oferă arhaicului șansa supraviețuirii. Dorința de aranjare și ordonare a haosului se împlinește prin intermediul mitului, ritului. Prin mit, realul și imaginarul fuzionează, căci mitul nu este, după cum scria Mircea Eliade în celebrul tratat, o simplă proiecție fantastică a unui eveniment „natural”. Pentru arhaic funcția fabuloasă este estompată la maximum, conștiința mitică imprimându-și sensul în mod direct realității trăite.

Aceste concise considerații asupra mitului au scopul de a crea condițiile propice pentru înțelegerea ritului ca un mit în acțiune; ritul implică iminent mitul, este un mod de a nara cu mijloace sincretice această istorie „care nu este istorie, de a se integra în ea pentru a o reîntrerupe împreună pe pământul oamenilor. Semnul crucii prelungește și actualizează pentru credincios istoria și sacrificiul lui Cristos”⁵³.

În ceea ce privește practica rituală propriu-zisă, ea se integrează reiterării mitului în prezent. Prin rit se reia și se materializează sensul unei acțiuni primordiale ce impune pasul uriaș al transcederii profanului prin sacru; ca formă de reprezentare dramatică ritualul articulează „un raport între un nivel de înțelesuri construite simbolic și un sistem de relații interpersonale și instituționalizate”⁵⁴. Ritualurile calendaristice și familiale reprezintă sui generis nevoile spirituale și materiale ale comunității tradiționale, ele impun sau vituperează, sau interzic coduri noologice sau sociale prin intermediul regulilor, normelor și valorilor. Nu trebuie să se înțeleagă că ritualul, formă practică de cultură primară, este imuabil: se supune unor circumstanțe socio-istorice. Transformările sau obliterările ce se produc în timp și spațiu sunt cauzate de mutațiile funcționale. „Ele se realizează prin translația actelor de pe un plan pe altul, de pildă de pe planul religios pe cel ceremonial și apoi cel artistic”⁵⁵. În acest proces, multe din sensurile arhaice se pierd sau se estompează, trecând într-un plan secund. Trecerea din sacru în profan, este, de fapt, drumul invers al nașterii ritului. Funcția rituală își pierde rolul cognitiv, nu mai are relevanță devenind doar un segment mimat. Fără îndoială că desacralizarea este un fenomen normal pe care îl percepi fără greutate la comunitățile tradiționale. Nici Țara Loviștei nu a scăpat fenomenului desacralizării. În decursul istoriei, ritualul se socializează, vechile rituri, de fertilitate și fecunditate, purificare apotropaice, de inițiere, agrare, capătă alte funcții ce se subordonează în special auguralului. Atributele sociale și estetice, generate de existența cotidiană, înlocuiesc structurile magico-rituale. Astfel, colinda prin refuncționalizare, devine așa cum afirmăm, o specie preponderent augurală în care sensurile arhaice sunt oculte. În ciuda desacralizării, resemnatizării, în Țara Loviștei, și, în general, în zonele tradiționale ale colindatului în ceață, obiceiul colindatului este acceptat ca un fapt socio-cultural esențial, o articulare încă funcțională care exprimă un sistem de gândire și acțiune ce structurează, alături de alte ceremonialuri din ciclul familial: nunta, moartea, nașterea, relațiile fundamentale dintre existență și postexistență relațiile dintre sexe, dintre natură și cultură, dintre om și divinitate. Colindatul este o experiență unică în viața comunității ce decantează și conservă valori morale sociale, estetice, juridice etc.

Cercetările noastre de teren din anii 1996–1997 asupra segmentelor narrative, componentelor ceremonialului din Țara Loviștei, comparate cu cele ale folcloristului Constantin Mohanu întreprinse cu 30 de ani în urmă, ne relevă faptul că datina colindatului este una suficient de conservatoare.

Mutațiile morfologice insignifiante, păstrarea aceluiași norme și normative ceremoniale vin în sprijinul afirmației.

În Țara Loviștei ceata se constituie la începutul lunii decembrie. Nici în informațiile noastre, nici în informațiile Mohanu nu ne indică o dată fixă cu privire la constituirea cetei; de altfel, și în Transilvania, ceata se alcătuiește ceremonial între Lăsatul Postului Crăciunului și sărbătorea Dezlegării la pește (6 decembrie). Elementele definitorii ale constituirii cetei sunt desemnarea „șefului băieților”, a vătafului sau a vătașei și alegerea colindătorilor în funcție de calitățile fizice, dar și morale. În unele localități, vătafului i se mai spune și primar sau „tartorele” băieților. „Șeful” băieților își arogă, de obicei, și rolul de casier. Asocierea conducătorului cetei cu funcții din structurile militare sau administrative din evul mediu românesc, forme de organizare exclusivistă și rituală, îl fac pe Mircea Eliade să compare ceata feciorilor cu acele *männerbunde*, reminiscențe ale unui tip de confrerie masculină cu rădăcini în neolitic⁵⁷. Într-un alt studiu, Mircea Eliade consideră că organizația modernă a junilor brașoveni este o formă de supraviețuire camuflată a vechilor elemente inițiatice; organizația junilor este asemănătoare cetei feciorilor și în perioada colindatului se identifică cu ea⁵⁸.

Istoricul religiilor remarcă cu insistență rolul inițiativ al confreriilor de tineri care treceau sau încercau să treacă dintr-un statut social în altul.

Traian Herseni cataloghează și el cetele de feciori drept asociații juvenile masculine. „Cetele de feciori sunt rămășița unor străvechi rituri de inițiere masculină și a unor cluburi de celibatari”⁵⁹. După cum se observă, concluziile sociologului sunt identice cu cele ale lui Mircea Eliade.

Dincolo de discuțiile și ipotezele privind originea cetelor feciorilor, augmentăm doar ideea importanței socio-culturale a cetei în concretizarea spectaculară a ceremonialelor calendaristice ale românilor și, în special, cele din ciclul sărbătorilor dintre Crăciun și Bobotează, ce cumulează esențiale forme de cultură tradițională.

Ca și în Transilvania, rolul vătafului în Țara Loviștei este esențial. El este autoritate și spirit, un model. Este tânăr, frumos, întreg la trup și la minte, împlinit social⁶⁰, știe foarte bine colindele și prescripțiile ceremoniale, are personalitate, nu este „legat la cap“, nu este bețiv, dar nici abstinent. Alesul își va prelungi rolul și în restul anului în organizarea horelor, balurilor de la căminul cultural sau în organizarea altor manifestări ale comunității.

Colindele se învăță fie acasă la vătaf, fie în grupuri mai mici la colindători, fie la căminul cultural (mai nou) sau (mai rar în ultima vreme) în șezători. C. Mohanu ne informează că ceata este alcătuită din tineri neînșurați și că, foarte rar, mergeau în colindat și căsătoriții sau maturii. Structura actuală a cetei, după vârstă și stare civilă, denotă unele mutații. Foarte mulți tineri au plecat din sat la școli sau slujbe, departe de casă și se reîntorc sporadic acasă în perioada sărbătorilor Crăciunului. De aceea, cetele cuprind mai mulți tineri căsătoriți și maturi, stabili pentru comunitate. Ei fac parte din toate subcategoriile sociale: țărani, ciobani, intelectuali, elevi. În deceniile VIII și IX, cadrele didactice au avut un rol important în organizarea colindatului. După revoluție, biserica și slujitorii ei s-au implicat mai mult în sprijinirea obiceiului. În câteva localități, Mălaia, Ciunget, Voineasa, la colindat participă și bătrânii⁶¹.

Nu am obținut informații asupra „cazării“ colindătorilor la o gazdă, „încartiruirea“ cu rol practic, dar și ritual; nici cei mai bătrâni dintre informatori nu-și aduceau aminte de această practică. De asemenea, nu ni s-a atestat licitația pentru ocuparea funcției de vătaf. Alegerea se face de ceată printr-o discuție liberă. Vătaful își păstrează „postul“ multă vreme. Inamovibilitatea „șefului“ este indiscutabilă pentru comunitate. De altfel, nu oricine poate fi conducătorul cetei și comunitatea cunoaște bine calitățile și defectele membrilor ei și orice alegere nepotrivită ar fi imediat sancționată.

În toate satele Țării Loviștei, ceata poartă numele de *preucă*. Alte denumiri ar fi: băieții, colindătorii (se folosește în special pluralul cuvântului; foarte rar se aude și singularul). În ceea ce privește specia literară propriu-zisă textul se numește colind ca în Muntenia și nu colindă ca în Transilvania, dar și colindec în satele Perișani, Mlăcenii, Cucoi, Titești, Bratovești, Clocotici, Bumbuești, Gruicul-Lupului, Boișoara, Găujani, Călinești, Săliște⁶². Și în Transilvania pe lângă termenul de colindă se întâlnește în Săliștea Sibiului și Baia Sibiu, forma colindră „o excepție neatestată în alte părți“⁶³.

C. Mohanu constată că termenul *preucă*, cu sensul de ceată de colindători, nu este întâlnit în culegerile de colinde mai vechi sau mai noi și nici în dicționare, excepție făcând „*Dicționarul limbii românești*“, tipărit la Iași în 1939 de A. Scriban. Răspândirea cuvântului în Moldova este pus în legătură cu herghelia de cai, așa cum, de altfel, este atestat și în Muntenia. C. Mohanu acreditează ideea că vocabula ar proveni de la un verb din slava veche: priuciti, care are sensul de a domesticii, a obișnui pe cineva, a face ceva, a învăța într-un anumit fel. Termenul a fost întâlnit și în Țara Loviștei și în formulări de genul: „veneau băieții preucă“, cu referire la ceata de flăcăi, călăreți din alaiul ginerelui.

În satele Țării Loviștei, se alcătuiesc două preuci, ce își definește componenta în Ajunul Crăciunului. când vin în vacanță elevii și studenții. În principiu, preucile se constituie separat, dar se întâlnesc tot în Ajun pentru a-și alege vătaful. Numărul colindătorilor dintr-o preucă nu este mare, dar niciodată mai mic de șase. Împărțirea în preuci, susține C. Mohanu, este motivată de criterii artistice și teritoriale. „Pe alocuri constituirea a două cete a fost determinată nu de mărimea satului și a numărului feciorilor, ci de apartenența la o clasă socială. Oricât de mic ar fi fost numărul flăcăilor, se înjghebau două cete – sau chiar trei – potrivit diferențierii sociale a satului“⁶⁴. Această împărțire în două sau trei cete este semnalată și de Traian German și Traian Herseni. În Scorei (Țara Oltului) se alcătuiau ceata „grănițerilor“ și ceata „iobagilor“. În Dejani, au existat trei cete: cea a „boierilor“, care colinda la familiile de foști boieri, cea a „fiscalilor“, ce onora casele coloniștilor și, în sfârșit, cea a feciorilor care colinda restul satului. Sorgintea acestei ierarhii, ne spune și Ovidiu Bârlea, este feudală și ar fi dispărut până în preajma primului război mondial. Nici Țara Hațegului sau comunități din Maramureș nu au fost străine ierarhizării sociale a cetelor.

La rândul lor, preucile din Țara Loviștei se divid, conform nevoilor cântării antifonice, în strane, cuvânt care de data asta, are o etimologie clară: provine din slavonescul *strana* și făcea parte din fondul de cuvinte din practica bisericească în limba slavonă. În satul Bratovești se întâlnește și termenul strănași, ce desemnează conducătorul stranei. Subliniem că în depresiunea Loviștei, ca, de altfel, în toată România, biserica nu a fost în conflict deschis cu obiceiul colindatului. Mai mult, colindatul avea protecția morală a instituției bisericii. De altfel, ceremonialul colindatului poate fi considerat o liturghie populară în care apar personaje plămuite de imaginarul popular după textele canonice sau după evangheliile apocrife: Mântuitorul, Fecioara Maria, Sfântul Ion, Sfântul Gheorghe etc. Mărturiile lui Georg Heltai din 1522 și cele ale pastorului Andreas Mathesius din Cergăul Mic „care în memorialul din 1647 se plânge că enoriașii săi bulgari trecuți la luteranism practică colindatul lor nelegiuit“ nu sunt concludente. „Este o luptă interconfesională, luptă dată între pastorii protestanți și populația română ortodoxă“⁶⁴. Pentru pastorul protestant o asemenea manifestare era „diavolească“, nu pentru că ar fi cuprins acte păgâne, ci pentru că era o manifestare ortodoxă. S-a bătut multă monedă pe memorialul pastorului pentru a se demonstra păgânitatea colindatului la români. Când folosim păgânitate nu ne gândim la originea precreștină a colindatului ci la catalogarea colindatului ca o erezie. Colindătorii secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea își „oficiau prerogativele“ sub semnul crucii, iar biserica nu vitupera decât excesele cauzate de tumultul tinereții și de consumul exagerat de alcool: în special băutăile și vătămările, semnalate însă și în alte perioade de sărbătoare, când se consumau mari cantități de vinars, țuică sau vin. Să nu uităm, de asemenea, că și azi în Țara Loviștei, la Căineni, spre exemplu, prima persoană colindată este preotul. Alți slujitori ai bisericii, se implică în aranjarea muzicală a celor două strane. Prin urmare nici nu poate fi vorba de o dihonie în formă și fond între biserică și datina colindatului. Ar fi însemnat să existe, de facto, divergențe între comunitate și instituția

religioasă, colindatul fiind expresie cultural-tradițională a comunității. Dintr-un document care se presupune a fi semnat de Ion Codru Drăgușanu, vicecăpitan al districtului Făgăraș între 1861–1871, aflăm că „vătășia are prepuși preoții și dregătorii comunali, apoi doi patroni aleși odată cu cantorii bisericii din doi în doi ani de către comunitate“, și presupunerea aparține sociologului Traian Herseni⁶⁵.

Tehnica folosită pentru învățarea colindului este cea a simultaneității dintre text și melodie. Colindele trebuie memorate fără greșală, altminteri gazda penalizează, uneori vehement, abaterea. Norma consuetudinară este imuabilă, iar abaterea este considerată o ieșire din normalul impus de tradiție. La o repetiție din decembrie 1965, povestește C. Mohanu, „șeful băieților a întrerupt, spunând: nu e bine, e ca la Boișoara“⁶⁶. Deci și încălcarea specificității locale, este considerată ca o deviere, semn al importanței și consistenței socio-culturale și comunitare a datinei.

În ultima vreme, colindele se învață din cărți: este mai simplu și mai sigur. Școala, cadrele didactice, posesoare ale culegerilor Mohanu sau Piloii, pun la dispoziția colindătorilor volumele. Un informator ne-a declarat că înainte se învățau și alte texte, dar că în timp s-au uitat⁶⁷. Mohanu surprinde și el fenomenul, motivându-l prin lipsa cererii: Au dispărut, se pare, multe din colindele specializate, odată cu dispariția meseriilor respective sau unele colinde protocolare.

Conducătorii stranelor au îndatoriri artistice, fiind printre cei mai buni colindători. El încep primul calup de versuri și, de aceea, sunt numiți cap de strănă (Perişani, Mlăcenii, Titești, Copăcenii, Racovița, Căinenii, Robești, Balotă), șef de strănă (Cucoi), strănași (Bratovești), înaintași (Bumbuești, Gruitul Lupului, Boișoara, Găujani, Greblești, Călinești și Projeni)⁶⁸.

O strănă cântă, deci, două versuri din colind, strana următoare continuă cu alte două versuri și refrenul. Este binecunoscută și tehnica intrării unei strane pe finalul versului celeilalte strane. Din unele relatări „în trecut strana a doua intra întotdeauna reluând ultimul vers cântat de strana precedentă.... Astăzi repetarea versurilor se face mai rar. Am întâlnit-o în toate satele la colindele intitulate „Ziori“⁶⁹.

Multe din funcțiile și atribuțiile cetașilor s-au pierdut. Preuca nu mare are azi casier, strângerea banilor revenindu-i tot vătăfului. „Iapa“ adună colacii, carnea, brânza sau țuica (Bratovoiești, Clocotici, Copăcenii, Racovița, Căinenii, Călinești, Proieni, Săliște, Mălaia, Ciunget, Voineasa). În alte sate cel care adună produse alimentare se numește „măgarul băieților“ (Cucoi, Bumbuești, Boișoara, Gruitul Lupului, Greblești, Robești, Balota), „desăgarul“ (Titești, Găujani, sau „povolnic“, Perişani-Mlăcenii).

Ca și în Transilvania, în Țara Loviștei „terminologia folosită în organizarea cetei este cât se poate de felurită, pestriță, alcătuită din elemente venite din epoci și domenii diferite“⁷⁰. Se întâlnesc termeni arhaici împrumutați din ierarhia feudală administrativă, din ierarhia militară austro-ungară, din cea actuală, neologisme, sau o terminologie parodiatoare. Date complexe și amănunțite aflăm din studiile lui Traian German, Traian Herseni, Ilarion Cocîșiu și dintr-o prăvilă a cetei din Cârța-Sibiu, unde ceata este apropiată ca alcătuire, prerogative, atribuții, cu cele din Țara Loviștei, apropiere firească dacă ținem cont de învecinarea geografică și de transferul masiv de ungureni spre Loviște; pravila a fost publicată în revista „Familia“ în 1903 și cuprinde, printre altele, obligațiile religioase ale cetei și colindătorilor. Chiar dacă în Țara Loviștei nu sunt consemnate documente scrise cu privire la drepturile și obligațiile cetei există un cod moral care reglementează comportamentul, cod încă operant ce interzice excesele: alcoolul este acceptat doar în măsura în care stimulează predispoziția către voie bună; țuica colectată de la gospodarii colindanți nu este consumată în timpul colindatului, ci la masa comună, la ospăt.

Comunitățile depresiei încep colindatul fără excepție în seara Ajunului Crăciunului. C. Mohanu precizează că se colindă din casă în casă, la rând, excepție făcând Mlăcenii și Voineasa. Excepțiile sunt însă mai multe, le-am întâlnit și la Căinenii și la Mălaia sau Boișoara și, după opinia noastră, obișnuința de a colinda mai întâi personalitățile satului adică preotul, primarul, învățătorul, profesorii, a fost generală.

Costumul de colindat este cel tradițional, dar fără alte însemne fitomorfe sau zoomorfe (iederă, chimșir, poșpeang, pană) ca în Transilvania; doar în unele sate colindătorii își pun la căciulă cocardă tricoloră, practică mai nouă, se pare. În schimb, toți poartă bâta de cioban lucrată din lemn de corn după moda ungurenească; lemnul este decojit, uscat, afumat, întărit prin ungere cu unt apoi crestat și incizat cu motive geometrice. Astăzi, bâta, obiect-simbol cu multiple sensuri magico-rituale este doar un element de recuzită cu funcție pasivă. Suntem de acord cu ideea că în formele arhaice ale colindatului foarte multe simboluri obiectuale întregau caracterul magic al colindatului; informațiile secolului al XIX-lea ne confirmă desacralizarea evidentă, ocultarea structurilor magice, socializarea și estetizarea ritualului.

Începerea colindatului impune și comunității pregătiri casnice și spirituale, circumscrise respectului pentru ceremonialul care este acceptat în totalitate. Colindatul asimilează astfel atributele unui model socio-cultural distinct ce subsumează și reglează relațiile comunitare și care păstrează, elimină sau resuscitează norme și esențe spirituale impuse de tradiție.

Multe din componentele rituale ale colindatului au intrat într-o normală latență semantică. Butucul ritual, spre exemplu, care trebuia să ardă în permanență în noaptea schimbării timpului calendaristic, nu s-a mai păstrat decât sub forma focului continuu.

Butucul din ajunul Crăciunului afirmă unii cercetători, trebuie pus în legătură cu „focul“ care alimentează reînnoirea timpului, fiind unul dintre cele mai interesante relice etnografice⁷¹.

Colindatul începe de la gospodăria preotului sau primarului, după care se iau la rând toate casele, fie de la marginea satului, fie din centrul satului. Mersul pe uliță se face în liniște, în așa fel încât surpriza să trezească gazdele

din somnul inițiativ. Rolul actanților este circumscris sacrului, este inițiator, căci trezirea simbolică este sinonimă cu deșteptarea rituală din somnul profan, și, totodată, deschiderea spre o nouă lume spirituală.

Colindul de afară, care se cântă în toate satele Loviștei, se interpretează de către cele două strane, dintre care una stă la fereastră și una la ușă. Uneori, colindul se întrerupe când gazdele aprind lumina și deschid ușa de la intrare. În cazuri speciale (deces sau alte necazuri mari), gazda, după ce a ascultat colindul de afară, îndeamnă actanții – colindători spre alte case care au mai multe motive de veselie. O asemenea formă mascată de refuz, care nu este însă condamnată de colindători, este probabil de dată recentă. Informațiile mai vechi confirmă faptul că și gospodarii care aveau mort în familie primeau colindătorii. Au fost totuși cazuri când lumina nu s-a aprins și ușa nu s-a deschis. Într-o comunitate restrânsă, se știe sigur dacă gazda este sau nu acasă. Refuzul de a primi colindătorii, fără o motivație cât se poate de serioasă, este pedepsit. Aspectele generale de „descolindat” se traduc prin acte de sancționare la adresa gazdei. De obicei, se întoarce poarta curții pe dos sau aceeași poartă este cărată o bucată bună de drum și aruncată. Există însă și reversul medaliei: gospodarii necolindați chiar din motive obiective (lipsă de timp), ripostează cu amenințări și reproșuri de natură morală sau chiar cu imprecății. După cântarea colindului de afară, colindătorii sunt invitați în casă. Sunt comunități unde toate piesele repertoriului se cântă afară, la Mălaia spre exemplu. La Căineni, preucile intră doar în casa gospodarului care are fete. Afară, la fereastră, sau în fața ușii, se cântă de regulă un singur colind, cu toate că repertoriul cuprinde o diversitate mai mare.

În Racovița și Căineni, în trecut, colindătorii făceau deosebire între gospodarii mai înstăriți și cei săraci, cântând colinde diferite: la fereastra celor bogați colindul „*D-ale cui-s aceste case*” și „*Dormi-ș al mare*”, iar în casele sătenilor de rând cântau „*Supt d-umbriță*” și „*Dormi-ș al mic*”. În Mălaia, diversitatea este și mare mare. Se intonează „*Dormu-și*”, „*Vânătorii*”, colind de fereastră specializat pentru vânător, „*Judele*”, colind de fereastră la gazdă cu oi, întâlnit frecvent, mai ales în repertoriul transilvan și care se cântă doar la Mălaia, Clocotici, Gruiu Lupului, Voineasa și „*Cocoșii*”, tot colind de fereastră. Două dintre colindele repertoriului din Loviștea sunt întâlnite în toate comunitățile: unul din cele 5–6 colinde de afară și „*Ziorile*” (adică începutul și sfârșitul ceremonialului, forme esențiale de ritualizare care augmentează sacralizarea spațiului și timpului, a performerilor și receptorilor, texte ce creează premisele deșteptării gazdelor din somnul profan și asigură preceptele stării de grație divină. Cu alte cuvinte, putem considera că ritualul colindatului este o formă discursivă complexă de inițiere, un etnofact model care presupune și implică natural comunicarea, fie implicit, fie explicit⁷³ și care transmite mesaje cu și prin scenariul performării. Întâlnirea motivului zorilor și în cântecul ritual funerar „*Cântecul Zorilor*” denotă o anumită unitate a culturii tradiționale românești care „reglează comportamentul”... și care „înseamnă practic vitalitatea și funcționalitatea unui mod de a fi exprimat cultural. Deși conservatoare, într-o foarte mare măsură, cultura populară românească trăiește un prezent demitizat. Ea poate fi considerată o gramatică deteriorată căreia i se poate stabili o morfologie, dar căreia sintaxa îi funcționează deficitar⁷⁴”.

Colindătorii, după ce sunt invitați în casă cu o formulă cotidiană (poftiți, intrați în casă etc.), trec pragul locuinței gospodarului intonând colindul de intrare prin care gazdele sunt prezentate în continuare într-un spațiu solemn, la masă, alături de personaje divine ale Crăciunului, Anului Nou și Bobotezei: Dumnezeu, Bătrânul Crăciun, Dalba Bobotează, sau în așteptarea lor. Casa este îndestulată, masa este de mătase, cu ciucuri de „baibafir” (fir de aur). Întreaga gospodărie, odăile, la fel, gazdele, sunt marcate simbolic de prezența metalelor prețioase (aur și argint), apotropaice; ideea fericirii și a împlinirii traversează textele și mișcările simbolice ale colindătorilor; fetele gospodarului sunt frumoase, își așteaptă pețitorii cu masa întinsă și cu vadra plină; întreg spațiul este aureolat de bogăție și de prezența benefică a divinului.

Colindul de intrare în casă se cântă încă de la intrare, iar ritmul lui este mai alert decât cel al colindului de fereastră, mai vesel mai optimist. Finalul colindului îi găsește pe actanți, colindători și gazde, în jurul mesei în așa fel încât stranele să poată dialoga cât mai bine. 16 sate din Țara Loviștei au păstrat colindul de intrare, care cu siguranță, a fost generalizat. În anul 1975, el se cânta la Perișani, Mlăceni, Cucoi, Bratovești, Clocotici, Copăceni, Racovița, Bumbiești, Gruiu-Lupului, Căineni, Proieni⁷⁵. Ion Piloiu transcrie doar zece colinde de intrare în casă din Boișoara, Bumbiești, Bratovești, Căineni, Clocotici, Găujani, Mălaia, Mlăceni, Robești, Titești. Și informațiile celor doi folcloriști confirmă ipoteza că această subcategorie de colind a fost obligatorie. C. Mohanu susține tot ca posibil, într-o formă arhaică a colindatului, dialogul muzical al colindătorilor cu gazda, „interpretarea și răspunsul făcând parte din formula de ceremonial, formulă păstrată în esență și astăzi⁷⁶”.

Gazda și familia ei se supun normelor impuse de ceremonial. Casa, odăile, trebuie să fie curate, pregătite ca pentru sărbătoare cu simboluri fitomorfe (în special brad sau chimsir – merisor), membrii familiei trebuie să poarte haine curate, de sărbătoare. Pe masă gazda aranjează de cu seară colacul, banii și celelalte ofrande⁷⁷. La icoană se schimbă peșchirul, iar la candelă uleiul și fitilul.

Alt colind obligatoriu din osatura ceremonialului este colindul de masă care impune atmosfera solemnă. Spre deosebire de colindele protocolare, enunțative, cu o structură narativă stereotipă, colindul de masă are o diversitate narativă bogată. Într-o comunitate destul de mică, precum cea a Bumbiești, am consemnat 12 colinde din această subcategorie: Marea lor majoritate dezvoltă narații biblice (Monica Brădulescu le include în categoriile „*Edificatoare și moralizatoare*” și „*Biblice și apocrife*”) de genul: „*Colindul nașterii*”, „*Când vru Dumnezeu să nască*”, „*Colindul Precistei*”, „*Colindul lui Sfântu Ion*”, „*Colindu lui Sfântu Gheorghe*”, „*Colea jos, Doamne, mai jos*” (sau „*Colindu cu paharu*”), „*Colindul de se-mbaie*”, „*Sus în Poarta Raiului*”, „*Pometul*”, „*Colindul muncitor*”.

Colindele de masă, dincolo de rolul lor inițiator și augural, stabilesc și ordinea morală a lumii. Sunt colinde „de ascultat“, care proiectează gazdele într-un spațiu moral și purificator, propice îndeplinirii urărilor.

Culegerea Mohanu nu cuprinde colinde de masă, cu toate că în descrierea ritualului autorul precizează că ele urmează după cele de gazdă (pentru stăpânul și stăpâna casei). Ion Piloiu nominalizează doar 7 colinde de gazdă: în Ciunget, în Mălaia-Robești, Săliște și Voineasa. Ambiguitatea folosirii noțiunilor „de masă“ și „de gazdă“ nu este păgubitoare alcătuirii culegerii. În teren este foarte greu să faci diferențieri taxonomice; în unele comunități vei întâlni denumirea de colindă de masă, iar în altele același colind este colind de gazdă. Așa se face că în culegerea Mohanu colindul „*Roagă-mi-se, roagă*“, care se cântă în Săliște este colind pentru gazde, în timp ce Ion Piloiu îl plasează în categoria colindelor de fereastră.

După colindele de masă, urmează colindele specializate cântate în funcție de componența familiei, de profesiunile sau ocupațiile membrilor familiei și de vârstă. Cele mai frecvent întâlnite sunt colindele dedicate băieților și fetelor. Dacă într-o casă sunt mai mulți feciori sau fete, se colindă individual doar flăcării de însurat și fetele de măritat. O atenție deosebită se acordă copiilor de leagăn și motivele sunt lesne de dedus. Culegerile tipărite până acum și sumarele noastre cercetări de teren relevă următoarele subcategorii de colinde cu adresă: pentru un băiat (generalizat), pentru doi băieți (Boișoara, Ciunget, Clocotici, Găujani, Mălaia, Săliște, Voineasa), pentru trei băieți (Boișoara), colindă pentru soră și frate (Bumbuești), Bratovești, Căineni, Ciunget, Clocotici, Mălaia, Mlăceni, Săliște, Voineasa, pentru două surori (Boișoara), colind de fată (general). Apar însă sporadic și colindele dedicate fetei mici și nunei, fetei logodite sau văduvei sau... colinda pentru casele mari. Colindele de băiat includ și specializările profesionale. În Țara Loviștei, se păstrează doar colindul de vânător (text normal pentru o zonă în care vânătoarea a fost o ocupație importantă), colindul de oier, colindul de pădurar. Colindele de vânător, altădată răspândite, sunt restrânse în prezent și sunt adresate doar posesorilor de pușcă... sau braconierilor, cunoscuți de comunitate și acceptați. „Vânătorii“, „Cerbu runcului“, „Cine să d-aflare“, „La fântâna Iovii“ sunt texte menite să aducă noroc la vânat.

Colindele onomastice „*Colindul lu Gheorghe*“, Balota, „*Ieșit-a Ion la vorbă*“, Robești, sunt incluse tot în subcategoria colindelor de băiat, cu toate că sensul lor inițial a fost altul. În general, colindele pentru băieți și fete sunt destinate inițierii eroice sau erotice prin care eroul sau eroina escaladează pragul bărbăției printr-o luptă fantastică, mitică, sau se inițiază în taina căsătoriei prin jocul erotic.

După încheierea colindelor cu adresă, colindătorii se ridică în picioare și în momente, când solemne, când vesele, primesc darurile frumos rânduie pe masă. Este timpul când se rostește urarea darurilor, urare consemnată de C. Mohanu în satele Bratovești, Bumbuești, Brezoi, Săliște, Mălaia, Ciunget, Voineasa, dar și alegoria amplă și presărată cu elemente umoristice (asemănătoare plugușorului ca structură narativă), numită „*Urarea colacului*“ sau „*Minciuna colacului*“. „Orațiile darurilor primite de colindători sunt sporadic cunoscute, întrucât cei mai mulți colindători le-au neglijat. Din atestările de până acum, ele sunt răspândite pe o arie mult mai restrânsă decât colindele, fiind întâlnite numai în Transilvania sud-estică, iar, în sud, numai în Țara Loviștei. Pretutindeni răspândită în aria amintită e urarea colacului, dovadă indirectă a importanței colacului ca ofrandă primitivă din ofrandele pământului“⁷⁸. Fără îndoială, gestul oferirii darurilor ce face parte din scenariul ritualului colindatului, este o secvență extrem de importantă și încărcată de semnificații atât mitice cât și creștine. Copturile rituale din grâu (la ele ne referim în primul rând) se întâlnesc (în diverse registre rituale) în majoritatea sărbătorilor românești ce stau sub pecetea sacralului. Colacul (cuvânt derivat din slavonescul kolo – roată) este „dăruit ca ofrandă rituală în diferite ocazii preoților (ca mijlocitori ai relației cu divinitatea sau cu spiritele strămoșilor), totodată, dăruit săracilor, copiilor, rudelor, vecinilor, în genere, participanților la un eveniment“⁷⁹. Acumulând o simbolică întru totul pozitivă, colacul este un mijlocitor benefic în comunicarea tradițională dintre membrii comunității, inclusiv în ritualurile funerare, unde colacul înlesnește legătura dintre existență și post-existență sau ușurează călătoria extramundănă. De altfel, în Loviștea am înregistrat și alte copturi cu funcție rituale specifice spațiului românesc, în special oltenesc: colacul de botez, colacul de scăldătoare, colacul de dat la grindă, „azma“ miresei, colacii de mort. Multe din credințele de aici se circumscriu ideii că „de fiecare boabă de grâu e întipărită fața lui Hristos, credință ce izvorăște din legendele despre originea grâului din trupul lui Hristos și al lui Dumnezeu“⁸⁰. Cercetătorii folclorului românesc sunt de acord că din structurile culturale arhaice (chiar fragmentare cum i se prezintă azi) se poate decela și contura pregnant o divinitate agrară, existență foarte des întâlnită și la alte popoare vechi.

Este de la sine înțeles că într-o societate desacralizată, unde ritualul funcționează mai mult prin determinări sociale și estetice, darul, în copturi de grâu sau în alte produse, devine o prestație contractuală. „Acesta nu atenuază fațeta ceremonială sau rituală, care conduce inerent la sensul de gratuitate (din punct de vedere material)“⁸¹.

Masa, în jurul căreia se așază colindătorii și gazdele, este un spațiu sacru, benefic cu puteri augurale sau propitiative. Masa este un simbol al belșugului și al stării de fericire. În cultura tradițională românească, raial este similar unui spațiu în care tronează mese încărcate de bunătăți. Un fel de corn al abundenței ce veselește și bucură pe cei buni și drepți.

În secvența rituală a gesturilor oblativă, am întâlnit și rituri mărunte de fertilitate, fecunditate și apotropice: „iapa“ (persoana care adună darurile alimentare) este lovită peste picioare cu făcălețul și sare precum capra în jocul cu același nume.

Ultimul cântec ritual pe care îl intonează colindătorii, este colindul de ieșire din casă (după terminologia Piloiu; C. Mohanu îl numește colind de plecare) și cuprinde sensuri augurale; el se cântă tot în jurul mesei și, din informațiile noastre, este atestat în toate satele Loviștei. C. Mohanu remarcă faptul că există o mare asemănare (narativă) a

discursului poetic între colindele de intrare în casă și colindele de plecare, ceea ce conferă colindatului șansa unui ritual cât se poate de coerent și de bine structurat; am asemăna colindatul cu o piesă antică ce respectă reguli de spațiu, timp, estetice.

În contextul culturii populare românești, colindatul este o creație sincretică ale cărei sensuri inițiale s-au opacizat, dar care își păstrează încă prospețimea și care încă reglează comportamente pentru că reprezintă și este acceptat ca un model; un model conservator și bine conservat, un model care implică sensurile primordiale ale vieții: relația cu divinitatea, aspirația către echilibru. Colindatul s-a păstrat până astăzi tocmai pentru că are un impact profund asupra comunității fiind, de fapt, o matrice culturală ce reglează comportamentul social, moral etc.

Colindul de plecare marchează încheierea colindatului „cu adresă” după care cele două preuci se întâlnesc și purced la pregătirea cântării „Ziorilor”, care se intonează la marginea sau în centrul satului, pe o înălțime (deal) sau chiar în clopotnița bisericii. „Cu excepția satelor de pe Valea Lotrului în care „Ziorile” constituie numai colind de fereastră (Brezoi, Săliște, Mălaia, Ciunget, Voineasa), în toate celelalte sate, *Ziorile* sunt cântate și la terminarea colindatului”⁸².

Colindul „*Ziorile*” este în opinia noastră un relict. Nu împărtășim prin urmare opiniile lui Ovidiu Bârlea și Traian Herțeni, conform cărora colindul „*Ziorilor*” este de factură recentă⁸³.

Petru Caraman și parțial Octavian Buhociu considerau „*Ziorile*” un element al cultului morților; C. Mohanu afirma cu îndreptățire că acest colind era dedicat tinerilor morți.

Odată invocate zorile, colindătorii se îndreaptă spre locul comun de campestre: la casa vătafului, la gospodăria unde au făcut pregătirile; aici își evaluează atât prestația, cât și darurile primite și fixează locul și data ospățului comun, masa băieților. Ulterior vor fi tocmiți lăutarii, bucătăreasa și magazinerul (chelarul). Rolul ritual al cetei va continua cu aceeași intensitate până la Bobotează; se vor organiza hore (ca în Mărginimea Sibiului) și se va media marea masă a băieților. Omogenitatea cetei, rezultat al specializării membrilor ei, dar și al legăturilor spirituale dintre cetași, conferă sărbătorilor de iarnă dintre Crăciun și Bobotează (12 zile încărcate de simbolismul sacralui, zile care în opinia etnologului Ion Ghinoiu⁸⁴ sintetizează simbolic anul calendaristic) un statut aparte egalat poate doar de Ciclul pascal, când vechile sensuri ale fertilității și fecundității se împleteau cu cele augurale și apotropaice sau cu cele inițiatice.

Masa băieților se organizează fie în a doua zi a Crăciunului (Titești, Bratovești, Găujani, Greblești, Robești, Călinești, Proieni, Brezoi, Săliște), fie a treia zi a Crăciunului (Căineni) fie în ziua Anului Nou (Gruieu Lupului, Copăcenii, Clocotici, Bumbuiești), fie în ziua Sfântului Ion (Perișani, Mlăcenii, Cucoi, Racoviță). În unele comunități, invitarea la masă se face conform uzanțelor din ceremonialul nunții: un tânăr, numit de ceată, va trece cu plosca de țuică pe la toți cei care urmează să participe la ospăț. Precizăm că fetele, care sunt invitate cu o zi înainte sau chiar în ziua petrecerii, vor contribui la ospăț cu produse alimentare și băutură.

Repertoriul lăutarilor este cel obișnuit de nuntă, insistându-se asupra cântecelor de joc. Fetele care au fost colindate și care sunt nubile vor petrece alături de feciori, dar sub supravegherea părinților. Am putea spune că este vorba de o masă rituală a întregii comunități cu sensuri inițiatice premaritale. Ofelia Văduva constata că astfel de ospete organizate în intervalul de timp dintre Crăciun și Bobotează cumulează și sensul înnoirii simbolice a anului prin conotația lor sărbătorească⁸⁵. Totodată, „ospățul este o formă specifică de manifestare a relațiilor sociale, a coeziunii grupului și o formă particulară de consumare a hranei a cărei valoare simbolică, amplificată față de cotidian, plasează masa în sfera spirituală”⁸⁶.

Desfășurarea ca atare a actului alimentar ce are loc în timpul sacru, comportă și excesele, adică orgia, în sens mitologic, explicată și motivată și de Freud, Jung și, chiar de Mircea Eliade, ca o necesitate a exprimării forțelor vitale, o eliberare a limitelor dintre om, societate, zei. „Masa de sărbătoare are o subliniată dimensiune socială, tradusă printr-o participare cât mai numeroasă a comunității la ea, ocazie a sudării legăturilor umane și reafirmării solidarității tradiționale”⁸⁷.

Atanasie Marian Marienescu, în urmă cu un secol și jumătate, stabilea legăturile morfologice și sintactice dintre sărbătoarea romană a Saturnarilor și ospățul comun de după colindat. Petru Caraman lărgea și motiva aserțiunea, sugerând că între Crăciun și Saturnalii sunt uimitoare analogii; argumentația este susținută mai ales de „ospetele îmbelșugate (...) de unde zicătoarea „*Crăciunul sătulul*”, în contrast cu „*Paștele fudulul*” și în special de ospățul feciorilor de la sfârșitul colindatului”⁸⁸.

Ovidiu Bârlea cataloghează exemplar rolul și semnificațiile ospățului sau mutațiile rituale ale acestuia, „zi care reprezintă desigur, faza cea mai veche a obiceiului. Prin evoluție, acesta și-a pierdut treptat semnificația inițială și ospățul a devenit mai mult un prilej de petrecere. Ceata colindătorilor flăcăi ne apare astfel ca o formă de inițiere, de trecere de la copilărie la bărbăție și în această ipostază, flăcăii aveau anumite prerogative între altele, probabil, și cele de felicitare de început de an și de a organiza ospățul comun în cinstea colectivității și a înaintașilor”⁸⁹. Să nu uităm deci că ospățul comun a avut și rolul de masă a străbunilor. Credințele acumulate în culegerile de specialitate și chiar memoria comunităților și din Țara Loviștei vin în sprijinul afirmației. Informațiile cuprinse în chestionarele Hașdeu și Densușianu relevă că la marile sărbători religioase ale românilor, spiritele morților vin să întregească lumea. Avem de-a face, cum susținea și Mircea Eliade cu o „renovație”, cu o reiterare a cosmogoniei⁹⁰. Că îmbunarea morților și tratarea lor cu atenția cuvenită erau și în atenția colindătorilor sunt argumentate de câteva practici rituale cât se poate de sugestive: colindul mortului, care este semnalat în Transilvania, dar care în opinia noastră s-a cântat și în Loviștea, ofranda colacului, alte practici, precum pomenile din ziua Crăciunului, de Sâmbăta morților, de Anul Nou, de Bobotează, colindele înfipte la morminte de copii și pomana la mormânt etc.

„Practicile legate de cultul morților se efectuau cu mare grijă pentru a câștiga, probabil, bunăvoința spiritelor morților prin nesfârșite acte de divinație care reumpleau perioada dintre Crăciun și Bobotează”⁹¹.

Ultima secvență ceremonială a scenariului colindatului este aceea a Iordănițului pe care am întâlnit-o în toate satele Loviștei. Obiceiul amintește în bună măsură de narația oltenească: ceata de colindători (care-și păstrează împărțirea în strane) trece pe la casele gospodarilor, unde-i va iordăni pe membrii familiilor cu apă sfințită. Recuzita obiceiului se compune dintr-o căldare de aramă (arama este un metal cu valențe apotropaice), mănunchiul de busuioc (și el plantă cu virtuți magice atestate, folosit în oniromancie și divinație). Sunt stropiți cu apa lustrală și apotropaică și sătenii întâlniți pe uliți, indiferent de vârstă sau sex. Consistența acțiunilor cetei din ziua Sfântului Ion (obiceiul se practică în ziua de 7 ianuarie; în noaptea dintre 6 spre 7 ianuarie, în comunități, lăutarii umblă prin sat și cântă „zăuritul”, un cîntec lumesc ce amintește foarte puțin de „Ziorile” consacrate) se înscrie în practicile sărbătorii Bobotezei, când actele rituale de stropire udare sau spălare (abluțiuni parțiale) au sens apotropaic și purificator.

Ion Ghinoiu consideră că Boboteaza „cuprinde motive specifice tuturor zilelor de renovare a timpului. Totuși practica specifică zilei de 6 ianuarie se legă de alungarea spiritelor rele în lăcașurile lor subpământene, purificarea văzduhului prin zgomote, stropitul cu aghiazmă al vitelor, caselor, construcțiilor anexe, încurarea cailor”⁹².

Prin analiza amănunțită a componentelor obiceiului (fragmente de ritual, gesturi, semne, simboluri, texte, recuzită etc.) se poate ajunge la concluzia că și iordănițul este un fragment de cultură tradițională sincretică și stratificată ce amintește de botezul inițiat al Mântuitorului, dar și de sensurile mai vechi ale culturii precreștine.

Constantin Mohanu aprecia că obiceiul iordănițului oferă Loviștei „o autentică originalitate”; autorul include practicile din ziua Bobotezei și a Sfântului Ioan Botezătorul pe linia argumentelor cuprinderii colindatului Loviștean în spațiul cultural al Olteniei. După informațiile noastre însă obiceiul iordănițului se practică și în Mărginimea Sibiului; Traian Herseni semnală același lucru: „În ziua de Sfântul Ion se întrunesc amândouă cete de feciori (...). La jugul boilor se pune câte o „hăgâncă de brad”. (...) După ce gată pregătirile, se strâng cu toții în fața bisericii, cu satul întreg, după slujbă (leturghie) și se duc la râu (...). Ceilalți feciori din ceată iau pe rând câte un Ion și-l duc în apă, unde îl înmoaie cu picioarele în râu (...)”⁹³.

Semnalăm, în treacăt, în finalul descrierii ceremonialului colindatului din Țara Loviștei că la Căineni, în dimineața zilei de 8 ianuarie, se organiza o nuntă carnavalescă.

Cap. IV. Clasificări. Repertoriu

Clasificările au în general rol didactic. Ele se întocmesc pentru a oferi culegătorilor și altor specialiști posibilitatea de a cuprinde și de a clasa științific un gen sau o specie literară. Asemenea clasificări sunt întâlnite și în istorie, filozofie, biologie, științe matematice etc.

Ceea ce permite și înlesnește clasificarea este structura părților componente, precum și a întregului. „Structura este cea desemnare a vizibilului, care, printr-un fel de triere prelingvistică, îi permite să se transcrie în limbaj”⁹⁴. Printr-o translație epistemologică, putem considera că, cel puțin în cazul genului epic, „structura narativă și toate elementele pe care le incumbă și metoda decodării elementelor – rare sau numeroase – care vor servi drept caractere”⁹⁵ sunt suficiente pentru alcătuirea unei clasificări.

Pornind de la narație (în sensul de povestire, istorisire), Alexandru Rosetti întocmește prima clasificare a colindelor românești în *colinde religioase*, producții epice în versuri, de origine literară, având subiecte referitoare, de cele mai multe ori, la Isus Cristos și „*colinde sociale* cu un profund caracter liric adaptate după situația celor în fața cărora se poate cânta”⁹⁶. Trecând peste interpretările autorului asupra originii colindelor religioase, vom preciza că multe din tipurile propuse sunt valabile și azi. Sunt identificate astfel, colindele mitologice (cele care cuprind elemente mitice. Alexandru Rosetti afirma că tipul colindei ce narează nașterea lui Isus din piatră este mitologică), colinde cu subiecte luate din Vechiul Testament, colinde care conțin teme din Noul Testament, colinde inspirate din viețile sfinților, colinde cu subiecte izvorâte din cărțile populare⁹⁷. Alexandru Rosetti propune și o a doua clasificare, fără a denumii însă criteriile: colinde care povestesc nașterea, viața și moartea lui Isus Cristos, colinde edificatoare (terminologie preluată și de Monica Brătulescu), colinde care povestesc întâmplări din viețile sfinților, colinde cosmogonice și colinde în care se răsfrânge felul propriu al poporului de a privi și a judeca viața și cele înconjurătoare, tip pe care îl subdivide în:

- a) acelea care reprezintă vechile mituri păgâne;
- b) elemente împrumutate din literatura scrisă;
- c) elemente izvorâte din psihologia poporului.

Fin teoretician, Alexandru Rosetti remarcă faptul că aceste tipuri și subtipuri nu există în stare pură și că în aceeași colindă elementele se întrepătrund, intuind mai bine decât predecesorii și contemporanii caracterul cultural stratificat al colindei. Și totuși, limitele clasificării întocmite de Alexandru Rosetti sunt surprinse exemplar de Ovidiu Bârlea⁹⁸. Este vorba despre includerea unor cântece de stea (de genul „Adam izgonit din Rai” și „Trei crai de la răsărit”) în specia colindei, precum și exagerarea originii culte și semiculte a colindei. Dar, repetăm, marele merit al autorului studiului asupra colindei religioase, este acela de a fi identificat suprapunerile culturale ce atestă colinda ca o specie arhaică, dar permeabilă la influențe spirituale diferite: stratul mitic precreștin, stratul religios și cel popular.

Oricum, clasificarea Rosetti este superioară celor ulterioare, care, în marea majoritate clasificau colindele în laice și religioase.

Marii specialiști ai colindului și colindatului (ne referim în special la Petru Caraman, Traian Herseni și Ovidiu Bârlea) nu s-au ocupat propriu-zis de clasificări. Petru Caraman, împarte totuși colindele, în funcție de momentul comiterii ritualului, în două grupe: I. Colinde cântate afară, de obicei la fereastră, care au mai totdeauna un caracter general; II. Colinde cântate înăuntru, închinare sau speciale (specializate după o terminologie actuală). Din prima categorie, fac parte, după opinia lui Petru Caraman, colindul de fereastră sau colindul de afară și colindul cel mare, numit colindul casei, iar din categoria colindelor generale, colindele pentru gospodari, colinde pentru gospodine, flăcăi, fată mare, logodiți, însurăței, văduvă, bătrâni, pentru copiii și sugari, colinde pentru preot, hangiu, cioban, pescar, negustor, soldat, voinic străin, colinde pentru morți. După cum remarcăm, nu este vorba de o tipologie propriu-zisă cât mai ales de o împărțire (corectă, de altfel), pe care autorul o face doar cu scopul de a demonstra afirmațiile.

Marea izbândă în realizarea indicelui tipologic al colindei aparține cercetătoarei Monica Brădulescu. Și reușita este incontestabilă, chiar dacă uneori timpul este necruțator. Sigur, clasificării Brădulescu i se pot reproșa unele incongruențe sau forțări, sau omisiuni care sunt inerente și explicabile într-o asemenea cuprindere. Așa, de pildă, multe din colindele protocolare cuprinse în indexul Brădulescu, conțin elemente cosmogonice, iar multe din colindele cosmogonice sunt, de fapt, în opinia noastră, biblice. În același timp, colindele specializate pentru flăcău și fată precum și cele cuprinse în categoria familială puteau fi incluse în alte subtipuri, considerând că specializarea nu poate constitui o argumentație suficientă pentru o cuprindere tipologică, cuprindere ce se face în special pe baza motivelor. Colindele cu subiecte biblice sunt împărțite în „*Edificatoare și moralizatoare*” și „*Biblice și apocrife*”, dar, de foarte multe ori, aceste împărțiri sunt aleatorii, nesiguranță ce-și are originea în faptul că nu există bariere strict tematice și, de cele mai multe ori, o colindă poate fi inclusă fără greutate în mai multe categorii. Oricum, așa cum afirmam, clasificarea Brădulescu este încă operantă și, în acest context, orice observație este cel puțin fastidioasă.

În ceea ce privește Țara Loviștei, indexul Brădulescu are totuși omisiuni, unele dintre ele importante și, probabil, asemenea scăpări pot fi întâlnite și în alte zone. Pentru a identifica colindele din Țara Loviștei, cercetătoarea s-a folosit de înregistrările aflate în arhiva Institutului de Etnografie și Folclor, precum și de insignifiantele culegeri aparținând lui N. Ionescu și T. Pamfile. Culegerea C. Mohanu, care apăruse în 1975, nu a intrat în atenția autoarei.

Indexul Brădulescu include 40 de tipuri de colinde din Țara Loviștei, după cum urmează: I. *Colinde protocolare*: tipul 1: *Colindătorul și gazda* (consemnat la Bumbuești); tipul 10 A: *Gazda și porumbeii* (Mlăceni, Periș); tipul 16. *Casă mândră* (Mlăceni, Găujani); II. *Colinde cosmogonice*: tipul 26 A, 26 Aa. *Veșmânt împodobit cu astre* (Mlăceni). Tipul 28. *Ziorile* (Bumbuești), tipul 30. *Mana câmpului* (Mlăceni); III. *Profesionale*: tipul 36 F. *Miorița* (Mlăceni); tipul 49 B. *Vămeșoaica* (atestat de T. Pamfile la Titești); tipul 52, *Dulful, monstrul marin* (Bumbuești) (Boișoara); tipul 53 B. *Șarpele* (Bumbuești); tipul 54. *Vânarea*; IV. *Flăcăul și fata*: tipul 80 A, 80 D. *Leagăn de mătase* (Bumbuești); tipul 83. *Fata care și-a pierdut salba* (Mlăceni); tipul 88. *Porumbeii și peștorii* (Mlăceni); tipul 97. *Merele și mieii* (Bumbuești, Găujani, Boișoara); tipul 104. *Peștorului, mărul, inelul și cununa* (Boișoara, Găujani); tipul 109 B. *Voinicul rezemat de zid* (Mlăceni); tipul 115. *Convoiul cu prizonieri și alegerea miresei* (Boișoara, Găujani); tipul 116. *Tocmirea zestrei* (Boișoara, Găujani); V. *Familiale*: tipul 124. *Fericirea de a avea copii* (Bumbuești, Găujani); tipul 130. *Părinte cu trei feciori* (atestat de T. Pamfile); tipul 131 a. *Copil ca șef al oștirii*; (Bumbuești); tipul 134 B. *Fratele, sora și peștorii* (Mlăceni, Bumbuești); tipul 136. *Cununa pentru fini* (Boișoara, Găujani); tipul 137. *Darul nașului* (Mlăceni, Bumbuești); VI. *Edificatoare și moralizatoare*: tipul 139. *Doi frați răsplătiți de domni cu moșii* (Mlăceni, Bumbuești); tipul 160 B.a. *Om bun în preajma sfinților* (atestat de T. Pamfile la Căineni); tipul 165. *Sfârșitul lumii* (Bumbuești); VII. *Biblice și apocrife*: tipul 167. *Vestea morții* (Mlăceni, Boișoara); tipul 168 B. *Maica Domnului, Ostilitatea și bunăvoința pomilor și dobitoacelor* (Mlăceni); tipul 170 A, 170 B. *Nașterea lui Isus și solii* (Mlăceni, Boișoara, Bumbuești); tipul 172. *Uciderea pruncilor* (Bumbuești); tipul 173. *Botezul* (Bumbuești); tipul 175. *Sfânta Vineri și cetatea lui Irod* (Bumbuești); tipul 176. *Maica Domnului cu pruncul în brațe și slujba la mănăstire* (Bumbuești); tipul 178. *Slujba în mănăstire* (Mlăceni, Boișoara, Găujani); tipul 178. *Slujba în mănăstire* (Mlăceni, Boișoara, Găujani); tipul 179. *Mănăstirea și corabia* (Bumbuești, Boișoara); tipul 187. *Originea grăului, vinului și mirului* (atestat de C. Brăiloiu la Bumbuești și Găujani); tipul 190. *Isus închis într-un bloc de piatră* (Găujani, Mlăceni, Boișoara).

Indexul tipologic Brădulescu omite câteva tipuri importante de colinde din Țara Loviștei. Astfel, tipul 55, *Leul*, care nu este cuprins în index, este atestat de culegerile Piloiu și Mohanu la Săliște și Brezoi. Colinda protocolară este bogată în Țara Loviștei. Indexul Brădulescu nu atestă însă tipul 12. *Darurile colindătorilor*, tipul 17. *Lauda belșugului* și tipul 21. *Crăciun călare*. La categoria colinde cosmogonice, o scăpare importantă: tipul 23. *Facerea lumii*, iar la categoria edificatoare și moralizatoare, tipul 154. *Disputa dintre sfinți*. Fără îndoială, că omisiunile într-o asemenea mare întreprindere sunt inerente. Amploarea scapă uneori nuanțele. Poate că ar fi vremea să se întocmească și indexuri zonale, chiar dacă o asemenea încercare poate părea nefirească, după întocmirea indexului general.

Așa cum am afirmat deja, repertoriul de colinde din Țara Loviștei este bogat, temele și motivele majore ale colindatului românesc se regăsesc și aici. Noi nu am proceda neapărat la catalogarea repertoriului ca fiind muntenesc (așa cum face C. Mohanu), dar nici transilvănean. Studiul atent al repertoriului denotă, dincolo de specificitatea firească (indexul Brădulescu atestă chiar un colind întâlnit numai în Lovișteea; este vorba de tipul 139 – *Doi frați răsplătiți de Domn cu moșii*, înregistrat la Mlăceni-Periș, dar și la Boișoara drept colind de băiat, consemnat în

culegerea Piloii tot la Boișoara sub titlul „*Cine-mi vine, cine-mi vine*” și în culegerea Mohanu sub același titlu; de remarcat este faptul că Mohanu culegea textul de la Petre Menchiu, iar Piloii de la nepotul acestuia), zone comune repertoriale și cu repertoriul muntean, dar și cu cel transilvan. Este totuși evident, cum sublinia și Monica Brădulescu, că stilul muntenesc are un bogat caracter epic, iar lungimile se datorează enumerărilor, tautologiilor, repetițiilor, stil care se regăsește și în discursul loviștean. Și totuși, nu se poate trasa o graniță imuabilă între cele două cuprinderi repertoriale, atât la nivelul narațiilor (teme, motive) cât și stilistic. Țara Loviștei are un statut aparte, datorat poziției geografice de zonă tampon, permeabilă însă, fără îndoială, influențelor și dinspre Transilvania, dar și dinspre Muntenia. O influență mai mult intuită sau dedusă decât demonstrată pentru că repertoriul loviștean este unul cristalizat, foarte bine motivat prin ceremonial și foarte bine structurat în timp și spațiu.

Ceremonialul muntenesc din zona Muscel spre exemplu, cuprinde colinde de casă, de gazdă și gospodar, colinde de tânăr însurat, de fată mare, de fată logodită de tineri însurați, de tânără nevestă, colinde frate și soră, de fetiță mică, de copil, colinde de bătrâni, de văduvă sau colinde profesionale: colindul preotului și al lui Dumnezeu, colindul omului bogat și milostiv, colinde pentru ciobani, colinde de vânător. Aceeași diversitate tematică o întâlnim însă și în Țara Loviștei, dar și în Transilvania. În acest context, orice afirmație tranșantă cu privire la repertoriul colindei este periculoasă. Colindatul în ceată a avut o răspândire mare în arealul cultural românesc și, grație, multitudinii funcțiilor și funcționalităților sale, poartă amprenta unui ritual cât se poate de conservator.

O analiză atentă a fiecărui text în parte, raportat la indexul Brădulescu ne arată că, din cele 45 de tipuri înregistrate în Țara Loviștei, 31 de texte sunt comune repertoriului muntenesc și transilvănean¹⁰⁰, 11 texte sunt specifice numai Transilvaniei și doar 4 texte au răspândire numai în Muntenia. Ni se pare evidentă ideea că Țara Loviștei este un spațiu de interferență, dar bine conturat cultural, cel puțin la nivelul colindatului. Fără îndoială că schimbul de populație cu Mărginimea Sibiului și, în special, transumanța și-au lăsat amprenta și asupra producțiilor culturale tradiționale. Invocarea stilului ca principiu al diferențierii regionale trebuie folosit, de asemenea, cu prudență dat fiind faptul că în circulația contemporană s-au produs frecvente întrepătrunderi stilistice. „Desigur, faptul că un tip de colindă este astăzi absent sau sporadic reprezentat într-o regiune, nu exclude posibilitatea ca în trecut să fi cunoscut o mare difuziune. Argumente mult mai sigure pentru determinarea repertoriilor regionale și a repertoriului comun celor două regiuni (Muntenia, Transilvania) s-au obținut prin confruntarea datelor deduse din circulația contemporană a colindei cu mențiunile din tipăriturile mai vechi. Astfel am considerat că aparținând unui fond comun, colinde care circulă astăzi doar într-o singură regiune, dar care, în trecut, au fost semnalate de către culegători în alte zone”¹⁰¹.

Chiar și la nivelul colindelor protocolare sau biblice, Țara Loviștei nu poate fi circumscrisă doar Munteniei. Culegerile muntenesti și mai vechi și mai noi atestă un număr mic de colinde din categoria celor numite mai sus, pe când Țara Loviștei, dimpotrivă, are un mare număr de texte de această factură. La Boișoara, spre exemplu, din 19 texte, înglobate în repertoriul actual, 11 au subiecte, teme, motive, să le zicem mitologice, după terminologia Brădulescu (în special colindele specializate, inclusiv o parte a colindei protocolare și Ziorile), iar 8 colinde pot fi considerate biblice (după aceeași terminologie), adică 40% din repertoriu, colinde cu subiecte biblice legate de viața și faptele Mântuitorului cu trimiteri narative la evangheliile canonice, dar mai ales la evangheliile apocrife; textele menționate sunt texte de ascultat, colinde de masă. În aceeași ordine de idei, din cele 40 de tipuri semnalate de indexul Brădulescu în Țara Loviștei, 14 sunt biblice, adică o proporție de 30%.

Ceea ce remarcăm în repertoriul loviștean este îmbinarea armonioasă a textelor care pregătesc coborârea și impunerea sacrului ca întoarcere la lumea ideală și a textelor de ascultat în care sunt narate într-un stil propriu, specific culturii tradițional-oral, episoade biblice. „Folclorul viu operează cu unități mobile; contopirea unor elemente, împrumutul, nu constituie un proces de compoziție minor sau ilicit, ci un proces fundamental, definitoriu. Desigur, capacitatea poeziei populare de a se prolifera prin variante se realizează în grade și la nivele diferite: prin asamblarea unor unități mai mari – serii de motive dotate cu o coeziune interioară – prin asociația dintre acestea cu unități mai mici, ca și prin orientarea caleidoscopică a motivelor. Chiar și seriile de motive, agregate relativ stabile în timp, sau prin trecerea de la un gen la altul, se pot descompune în unități mai mici care la rândul lor pot intra în combinație”¹⁰². Exemplare ni se par formulările autoarei studiului și indexului tematic al colindului și ele ne motivează să credem că determinările colindă mitologică sau biblică, nu există într-o pură realitate. Combinațiile sunt atât de surprinzătoare și atât de greu de definit, încât scapă oricărei încercări de strunire tipologică, pentru a servi interesele rituale, după cum afirma Constantin Brăiloiu¹⁰³.

Cap. V. Colinda, structură culturală sincretică

O istorie a cercetărilor asupra originii colindei, în perimetrul cultural românesc ar fi în măsură să reifice și să lămurească suficient, nu adevărul cu privire la această controversată problemă, cât, mai ales, eforturile științifice pe care generații întregi de cărturari și de etnologi munteni, moldoveni, transilvăneni le-au dăruit elucidării originii și sensurilor colindatului. De la Dimitrie Cantemir, până la cercetătorii de azi, un timp istoric relativ mare, s-au tipărit foarte multe pagini, s-au purtat vii și uneori pătimașe controverse. Cu toate acestea nu s-a ajuns la formulări peremptorii. Și azi, originea acestui etnofact tulburător și evoluția lui istorică implică divergențe de interpretare, nu la nivelul nuanțelor, ci de fond.

Se pare că interpretările maximaliste (acelea care exagerau o sursă sau alta) exclusiviste, aveau și motivații străine de ceea ce definește, cel puțin moral, științificul, chiar dacă uneori venea ca o formă de apărare și de autoconservare, față de alte teorii false și, mai grav, răuvoitoare, cu privire la originea și la continuitatea poporului, istoriei și a culturii românilor. D. Cantemir sublinia pentru prima dată importanța substratului cultural dac, dar acorda colindei caracteristicile și originea romană, accentuând ideea purității latine a culturii.

De la Dimitrie Cantemir, care plasa originea colindei în „Calendele romane“, trecând apoi prin ideea purității latine a culturii tradiționale, inițiată de Școala Ardeleană, care a făcut carieră vreme de un secol și mai bine, prin atitudinea moderatoare a savantului Hașdeu, până la postulările mitologizante ale sec. XX, este o cale foarte lungă care, din fericire, a fost însoțită și de culegeri masive, fundamentale, fără de care cultura română ar fi pauperă.

În ceea ce ne privește, ne este cât se poate de greu să avem o idee personală cu privire la originea colindei și colindatului. Drumul către convingeri și formulări personale sau adoptări de poziții trebuie precedat obligatoriu de studii atent și exigent al studiilor anterioare. Cu alte cuvinte încercăm o apropiere pe cât posibilă obiectivă asupra etnofactului, fără înfrumusețări inutile, dar și fără formulări irefutabile sau contestări totale. În ultimă instanță, cultura tradițională nu are nevoie nici de panegirice, iar negările iconoclaste o lasă rece; ea funcționează prin ea însăși, prin propria ei oportunitate.

Nu ne propunem de asemenea să teoretizăm asupra conceptelor de structură și sincretism. Accepțiunea în care le folosim este preluată în sens didactic, iar motivația utilizării lor este argumentată de reușitele unor studii recente¹⁰⁴, unde sincretismul cultural se dovedește cât se poate de operant la nivelul limbajelor și în procesul comunicării. Ne-am însușit de asemenea, concluziile propuse de Sabina Ispas, care consideră că „textele de colind, departe de a alcătui un bloc unitar, pe ansamblul repertoriului, aparțin mai multor straturi succesive, a căror ordine de apariție în timp ar putea fi stabilită cu un oarecare grad de comparație“¹⁰⁵. Acceptăm, prin urmare, ideea stratificării culturale a colindelor; de altfel, termenul de sincretism (în etnologie) cuprinde o multitudine de sensuri, dintre care amintim contopirea unor arte diferite (literatură, muzică, dans), dar și fuziunea credințelor și riturilor unor religii diferite sau a atribuțiilor unor divinități diferite în persoana unei singure divinități¹⁰⁶. Vom preciza că stratificarea implică nu numai repertoriul propriu-zis, dar și la nivelul nucleului de bază, deci la nivelul motivelor.

Sabina Ispas în lucrarea amintită, preciza că stratificările colindei ar cuprinde trei etape distincte. „Primul strat, cel mai vechi, dezvoltă o simbolică creștină legată de credința din începuturi, din perioada imediat următoare a apostolatului mergând până în sec. al IX-lea. O a doua perioadă acoperă întregul ev mediu și perioada de medievalitate târzie de la noi, perioadă care deține o doctrină teologică încheagată, unitară (...), cea de-a treia perioadă este cea a ultimilor 22 de ani, care a produs texte ușor de identificat și analizat“¹⁰⁷. Autoarea, chiar dacă consideră colinda o specie de sorginte creștină, nu neagă semnificațiile păgâne, arhaice, precizând însă că aceste elemente culturale nu s-ar fi putut păstra în formă pură, ci că ele au fost modificate, nuanțate de schimbările de mentalitate ale omului cu privire la concepte esențiale referitoare la viață, moarte, suflet, creație etc.

În opinia noastră, nici elementele creștine nu și-au păstrat genuitatea; influența cea mai puternică asupra cristalizării creștinismului românesc (popular) nu au avut-o textele evanghelice ci mai ales evangheliile apocrife, cărțile religioase de factură și o iconografie bizantină nuanțată local¹⁰⁸.

Apreciem, în acest sens că în istoria culturii tradiționale românești, creștinismul popular nu este un concept aleatoriu. „Dacă în restul continentului european, unde cadrul instituțional, oficial a făcut ca numeroase elemente străine dogmei (creștine n.n.) să fie controlate mai ușor înlocuite sau adaptate practicilor creștine (...), aici în nordul Dunării, unde statul și instituțiile statale s-au cristalizat târziu, vechile culte au putut rezista mai îndelungat, normele noii religii au fost adoptate mai liberal, pe cale populară, viața creștină a fost mai simplă. (...). În egală măsură, responsabilă de penetrația unor elemente extradogmatice în creștinism este însăși formarea eșafodajului dogmatic al acesteia. Fundamentarea regulilor de credință s-a făcut treptat fără a cuprinde însă, toate laturile vieții creștine. De cele mai multe ori, dimensiunea practică a fost neglijată, numeroase norme liturgice, ritualuri religioase, sărbători etc. au rămas neformulate sau statuate în vreun document oficial bisericesc sau laic¹⁰⁹. Citatul ni se pare exemplar la fel și întreaga lucrare a cercetătorului Nelu Zugravu, chiar dacă ea nu ia în discuție textele poetice ci doar actele rituale propriu-zise. Așa ne putem explica multitudinea de obiceiuri, nuanțările de la o comunitate la alta. „Apariția unor abateri, conservarea unor practici mai vechi, preluarea unor aspecte din patrimoniul extrareligioase sau contrare dogmei oficiale și adaptarea lor serviciului liturgic creștin, se datorează, de asemenea, lipsei preoților pentru anumite comunități, inexistenței bisericilor în unele așezări, a obiectelor de cult...“¹¹⁰.

Așa cum afirmam și în unul din capitolele precedente, exagerarea importanței unuia sau altui strat al culturii tradiționale poate conduce la răsturnări de sens, la eliminări care nu sunt benefice pentru înțelegerea simbiozei istorice a culturii române. O lucidă și imparțială judecare a fondului mitologic sau precreștin, pornind de la documentele arheologice, literare, istorice, lingvistice, folclorice, ne conduce la o singură concluzie: se poate reconstitui (parțial) mitologia română, iar principalele surse ale acestei restaurări sunt tocmai „textele și manifestările folclorice, fenomene culturale caracterizate prin anonimat și oralitate“¹¹¹.

Mitologia română este la rândul ei un produs sincretic, căci structurilor culturale autohtone li s-au adăugat elemente de mitologie greco-romană orientală, indo-creștine, slave etc. Rezultatul a fost, după afirmația etnologului Andrei Oișteanu, o mitologie populară vie ale cărei straturi sunt astăzi foarte greu de decantat, mitologie supusă de-a lungul timpului unei evoluții naturale, lente, determinată de schimbarea firească a mentalităților colective, dar și o

evoluție în trepte, accelerată și discontinuă, datorată suprapunerilor exogene. Nu putem demonstra prin urmare, puritatea mitologiei române și nici nu este important pentru că originalitatea unei culturi nu este dată neapărat de fondul exclusiv autohton, ci de felul cum această cultură asimilează și înglobează elemente exogene. La scară redusă, și colinda, ca un eșantion fundamental, este un rezultat al unui proces îndelungat, de asimilări și finisări, de nuanțări. Pentru Caraman atrăgea atenția că în ciuda originii străvechi, colindele nu prezintă nici un interes pentru mitologia păgână, că cei care caută în ea urmele unor zeități păgâne merg pe o cale falsă, chiar dacă nu se poate nega legătura colindatului cu sărbătorile în cinstea lui Saturn. Afirmatia pe care reputatul folclorist o face în capitolul introductiv al lucrării „*Colindatul la români, slavi și la alte popoare*” este contrazis însă sistematic de studiul propriu-zis, care acordă originii greco-romane a colindei cea mai mare importanță.

Petru Caraman intuiește caracterul sincretic și stratificat al colindatului, dar rămâne la analiza nucleelor culturale greco-romane și slave, la analiza elementelor de natură magică încorporate în special în cadrul ritualurilor agrare. Petru Caraman conștientizează însă că formele culturale creștine sunt preeminente și denumesc raporturile, analogiile dintre Crăciun și Saturnalii, dintre Crăciun și Calendae Ianuariae, Compitalia și Larentalia. Esențiala lucrare a savantului ieșean nu este însă continuată de studiile ulterioare asupra colindatului. Așa se face că, studiul lui Traian Herseni ce apare la 40 de ani după tipărirea în limba polonă a lucrării lui P. Caraman, este unilaterală. Nu sincretismul cultural îl interesează, ci revelarea unor structuri culturale predacice cum ar fi: muma primitivă a pădurii, identificată cu turca sau borița și fiul zeiței mame, asimilat în cultura geto-dacilor cu Zalmoxis sau cu Dionisos, zei ai pământului între care nu există nici o diferență de origine și nici de esență. „Ei sunt unul și același zeu, dezvoltat de populații strâns înrudite, dar din zone și mai ales din etape de dezvoltare diferite”¹¹². Nu contestăm argumentațiile cât se poate de docte ale reputatului sociolog, facem doar precizarea că un asemenea mod de lucru îngustează și reduce complexitatea etnofactului.

Studiile apărute după 1980, și ne gândim la cele semnate de Monica Brătulescu, Sabina Ispas sau Dan Octavian Cepraga insistă asupra structurii multiple a colindei cu diferite niveluri de semnificație. Pentru Monica Brătulescu relația colindei cu mitologia are loc doar într-un segment al repertoriului, „și se elucidează prin referință la rituri și reprezentări dispărute din tradiția românească, dar care au mai putut fi surprinse pe viu în sfera altor culturi populare”¹¹³. Principalele narații simbolice ale colindei trimit în primul rând la cosmogoniile ce prefigurează incipiența haosului și degradării spațio-temporale, urmate de echilibrul cosmic. Alte funcționalități ale colindei se pot recunoaște în riturile de inițiere și pubertate, în riturile agrare. În ceea ce privește stratul spiritual creștin, cu deosebire repertoriul cu caracter de legendă creștină, etiologică, el își are sursa în textele apocrife difuzate la noi prin filieră slavo-bizantină¹¹⁴, iar unele imagini și simboluri provin din circulația în spațiul românesc a creștinismului primitiv. Monica Brătulescu identifică în procesul de transformare a colindei sub influența creștinismului mai multe etape: „1. Influența creștină se manifestă sub formă de formule (...) refrenuri (...). 2. În ciuda incompatibilităților filoșul popular și cel creștin coexistă în unul și același exemplar. 3. Cele două filoane (...) se concurează și se dezminț reciproc. 4. Cele două filoane fuzionează la nivelul personajelor sau soluțiilor dramatice. 5. Elementele aparținând miraculosului popular se estompează treptat și sunt eliminate. 6. Personajele mitologice populare sunt înlocuite cu sfinți. 7. Intervenția eticii creștine care modifică semnificația deznodămintelor și comportamentul evreilor”¹¹⁵. Autoarea consideră că, de facto, creștinismul nu poate fi considerat un factor constitutiv ci doar o influență (este adevărat) esențială. Nu la aceeași concluzie însă ajunge Sabina Ispas care afirmă că textele cetelor de feciori care merg cu colindatul își au sorgintea într-o virtuală poezie medievală românească. Sabina Ispas consideră colindatul drept un fenomen cultural care a putut înmagazina „diferite semnificații, întreaga simbolistică pe care au putut-o acumula de-a lungul sutelor de ani de circulație. Diferitele comunități, în diferite epoci istorice, folosesc unele și aceleași unități cu valori și semnificații diferite. Unitățile acestea sunt purtătoare ale unui evident polisemantism. Dacă semnificațiile străvechi ale căror rădăcini merg spre era precreștină au fost și continuă să fie scoase la lumină și analizate, semnificațiile pe care creatorii le-au putut da acelorasi unități din perspectivă creștină, ortodoxă în ultimii cca. 1500 de ani, nu par să-i fi preocupat pe folcloriști. În cadrul colindatului nu s-a ținut cont de tipul eminamente ritual al speciei care era practicat la dată fixă și deține un foarte bogat și unitar repertoriu de texte în circulație orală”¹¹⁶. Cel puțin metodologic suntem de acord cu cercetătoarea Sabina Ispas fiind conștienți că sensurile și semnificațiile creștine ale colindatului au fost mai puțin studiate. Este ceea ce, de fapt, face Dan Octavian Cepraga într-un studiu recent¹¹⁷. Autorul, bine sprijinit pe o bibliografie selectă, ce-i cuprinde printre alții pe F. A. Isambert, V. Lanternari, L. Renzi etc., apreciază colinda drept o realitate poliedrică, ale cărei niveluri de semnificație nu trebuie căutate într-o singură dimensiune culturală. Dan Octavian Cepraga consideră că ceremonialul colindatului trebuie raportat în primul rând ciclului de sărbători ale Anului Nou și mai puțin Crăciunului, „cu toate că formele și modalitățile colindatului sunt la fel de variate, unitatea substanțială a semnificațiilor mitico-religioase confirmă existența unui fond comun de credințe, deci obârșia străveche a obiceiului de a colinda, legat de ritualurile arhaice practicate de popoarele Europei Orientale în întâmpinarea Anului Nou”¹¹⁸. Datina colindatului, susține cercetătorul este și una creștină, într-o veritabilă tradiție creștină, iar argumentele indenejgabile ale afirmației se bazează pe materialul narativ ce cuprinde segmente importante ale eposului biblic (evangelic, apocrif, popular).

THE CAROL – SINGING IN THE REGION OF LOVIȘTEA

This carol-singing study is intended to be a sequel to previous research taken in the region of Loviștea.

We take into consideration the x cultural context and the particularity of this area.

The author tackles this problem from the point of view of the ritual, revealing the basic transformations and the obvious desacralization, at least in the last century.

Besides the critical approach to the bibliographic material, the author analyses the ceremonial narration stressing on ritual acts and the relation with the ritual text. The thematic classification carols, the repertoire represents another important concept if we agree that the carol-singing phenomenon is a syncretic cultural process.

NOTE

1. Ion Conea, *Țara Loviștei*, Imprimeria Națională, București, 1935, p. 2–4.
2. Ion Conea, *op. cit.*, p. 3.
3. Nicolae Iorga, *Istoria poporului român*, București, 1932, vol. I, apud., Ion Conea, *op. cit.* p. 5.
4. Ion Conea, *op. cit.*, p. 1.
5. Ana Toșea Turdeanu, *Oltenia, Geografia istorică în hărțile sec. XVIII*, Ed. Scrisul Românesc, Craiova, 1975, p. 18.
6. Ana Toșea Turdeanu, *op. cit.*, p. 26.
7. Ion Conea, *op. cit.*, p. 12.
8. Mircea Eliade, *Profetism românesc*, Ed. Roza vânturilor, București, 1990, vol. I, p. 139.
9. Ion Conea, *op. cit.*, p. 118.
10. Moses Gaster, apud, Ion Conea, *op. cit.*, p. 121.
11. C-tin Mohanu, *Fântâna dorului*, Ed. Minerva, București, 1975, p. XV.
12. Tudor Pamfilie, *Sărbătorile la români*, Ed. Saeculum, I.O., București, 1997, p. 306, 315, 322, 324.
13. Ovidiu Bârlea, *Istoria folcloristicii românești*, Ed. Enciclopedică, București, 1974, p. 394; Iordan Datcu, *Dicționarul etnologilor români*, Ed. Seculum I.O., Buc., 1998, vol. II, p. 68–69.
14. Teodor Bălășel, *Versuri populare române*, Craiova, 1919, 1926.
15. Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 391.
16. Adrian Fochi, *Datini și erezuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea*, Ed. Minerva, București, 1976, p. 86.
17. Ion PiloIU, *Florile dalbe*, C.J.C.V.T.C.P. Vâlcea, Rm. Vâlcea, 1996.
18. Ion PiloIU, *op. cit.*, p. 22.
19. Idem.
20. Atanasie Marin Marinescu, *Poezii populare din Transilvania*, Ed. Minerva, Buc., 1971, p. 514–515.
21. G. Dem. Teodorescu, *Poezii populare române*, Ed. Minerva, București, 1982, p. 21–22.
22. Constantin Mohanu, *Colindatul în Țara Loviștei*, în Ref. nr. 1–3, 1972.
23. Constantin Mohanu, *Fântâna dorului*, Ed. Minerva, București, 1976, p. 576.
24. Ne referim în special la studiile semnate de Ion Mușlea, Traian Gherman, Ion Chelcea, Ovidiu Bârlea, Traian Herseni.
25. Ovidiu Bârlea, *Folclorul românesc*, Ed. Minerva, București, 1981, vol. I, p. 268.
26. Constantin Mohanu, *Fântâna dorului*, p. 577.
27. Constantin Mohanu, *op. cit.*, p. 594.
28. Ovidiu Bârlea, *Colindatul în Transilvania*, în anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei, Cluj-Napoca, 1969, p. 286.
29. În afara studiilor deja menționate semnalăm importanta lucrare a lui Ilie Moise *Confrerii carpatice de tineret. Ceata de feciori*, Ed. Imago, Sibuu, 1999.
30. Mircea Eliade, *Religii și culturi populare*, în anuarul Arhivei de folclor, Cluj-Napoca, 1990, Tom. 9.
31. Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 296.
32. Moses Gaster, *Literatura populară română*, Ed. Minerva, București, 1989.
33. Alexandru Rosetti, *Colindele religioase*, Cartea Românească, București 1920, extras din A.A.R., seria II, Tom. XL.
34. Traian German, *Tovărășiile de Crăciun ale feciorilor români din Ardeal*, în AAF, V, 1939.
35. Iordan Datcu, *Dicționarul etnologilor români*, vol. I, Ed. Seculum, I.O., București, 1998, p. 290.
36. Ovidiu Bârlea, *Istoria folcloristicii românești*, Ed. Enciclopedică, București, 1974, p. 506.
37. Ovidiu Bârlea, Prefață la lucrarea lui Petru Caraman, „*Colindatul la români, slavi și alte popoare*”, Ed. Minerva, București, 1984, p. VIII.
38. Iordan Datcu, *op. cit.*, p. 141.
39. Traian Herseni, *Forme străvechi de cultură poporană românească*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1977.
40. Traian Herseni, *op. cit.*, p. 293.

41. Idem, p. 290.
42. Monica Brătulescu, *Colinda românească*, Ed. Minerva, București, 1981.
43. Iordan Datcu, *op. cit.*, p. 207.
44. Sabina Ispas, *Calendae, calendar, colindat* în REF. nr. 3, 1995 și volumul „*Sub aripa cerului*”, Ed. Enciclopedică, 1998.
45. Sabina Ispas, *Sub aripa cerului*, p. 91.
46. Dan Octavian Cepraga, *Graiurile Domnului*, Ed. Clusium, Cluj-Napoca, 1995, p. 11, 13.
47. Nicolae Bot, *Contribuții la cunoașterea funcției colindelor* în Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei pe anii 1971–1973.
48. Alexandru I. Amzulescu *Glosă (târzielnică) la colinde* în REF nr. 1/1995.
49. Octavian Buhociu, *Folclorul de iarnă, Ziorile și poezia păstorească*, Ed. Minerva, București, 1979.
50. Marin Marian Bălașa, *Colinda, experiență a sacralului* în Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor Constantin Brăiloiu, serie nouă, nr. 3, 1992.
51. Lucian Blaga, *Gândire magică și religie*, Ed. Humanitas, București, 1996, p. 11.
52. Georges Gusdorf, *Mit și metafizică*, Ed. Amarcord, Timișoara, 1996, p. 11.
53. Idem, p. 23.
54. Gail Kligman, *Nunta mortului*, Ed. Polirom, Iași, 1999, p. 14.
55. Mihai Pop, *Obiceiuri tradiționale românești*, București, 1976, p. 11.
56. Mircea Eliade, *Eseuri*, Ed. Științifică, București, 1991, p. 286–290.
57. Mircea Eliade, *Religii și culturi populare*, în AAF; Cluj-Napoca, 1994.
58. Vezi și Ion Mușlea, *Obiceiul junilor brașoveni*, în Cercetări etnografice și de folclor, Buc., 1972.
59. Traian Herseni, *op. cit.* p. 103.
60. Ca și în alte ceremonialuri din ciclul familial, vâtaful trebuie să provină din familii împlinite, să aibă ambii părinți în viață, să nu aibă handicap fizic, boli psihice sau descendență epileptică. Informatori: Țăranu Ion, 31 ani, Găujani, Ciontu Florea 67 de ani, Mălaia.
61. Comunitatea consideră moș orice bărbat trecut de 50 de ani.
62. Constantin Mohanu, *Fântâna dorului*, p. 576.
63. Ovidiu Bârlea, *Colindatul în Transilvania*, p. 275.
64. Sabina Ispas, *Sub aripa cerului*, p. 91.
65. Traian Herseni, *Forme străvechi...*, p. 42.
66. Constantin Mohanu, *op. cit.*, p. 574.
67. Informatori: Tina Mircea, 52 ani Mălaia, Antonie Popescu, 60 ani Boișoara.
68. Constantin Mohanu, *op. cit.*, p. 575.
69. Idem.
70. Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 263.
71. Gheorghe Mușu, *Din mitologia tracilor*, Ed. Cartea Românească, București, 1982, p. 25.
72. Petru Caraman, *Descolindatul*, Ed. Universității, Al. I. Cuza, Iași, 1997.
73. Maria Carпов, *Introducere în semiologia literaturii*, București, Ed. Minerva, 1978, p. 30.
74. Nicolae Panea, Mihai Fifor, *Cartea românească a morții*, Centrul Creației Populare Mehedinți, Turnu-Severin, 1998, p. 9–10.
75. Constantin Mohanu, *op. cit.*, p. 579.
76. Idem.
77. Informatori Dabeș Constantin, 54 ani, Căineni, Diaconescu Nicu, 47 ani Mălaia, Petre Menchiu, 68 ani, Boișoara.
78. Ovidiu Bârlea, *Folclorul românesc*, vol. I, Ed. Minerva, București, p. 317.
79. Ofelia Văduva, *Magia darului*, Ed. Enciclopedică, București, 1997, p. 181.
80. Idem, p. 94.
81. Idem, p. 95.
82. Constantin Mohanu, *op. cit.*, p. 589.
83. Traian Herseni, *op. cit.*, p. 237.
84. Ion Ghinoiu, *Vârstele timpului*, Ed. Meridiane, București, 1988.
85. Ofelia Văduva, *Pași spre sacru*, Ed. Enciclopedică, București, 1996.
86. Idem, p. 188.
87. Idem, p. 105.
88. Petru Caraman, *Colinatul...*, p. 392.
89. Ovidiu Bârlea, *Colindatul...*, p. 299.
90. Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, Ed. Univers, București, 1978, p. 40 și *Tratatul de istorie a religiilor*, Ed. Humanitas, 1995, p. 315–316.
91. Ion Ghinoiu, *op. cit.*, p. 130.
92. Idem, p. 162.
93. Traian Herseni, *op. cit.*, p. 51.
94. Michel Foucault, *Cuvintele și lucrurile*, Ed. Univers, 1995, p. 179.

95. Michel Foucault, *op. cit.*, p. 186.
96. Alexandru Rosetti, *op. cit.*, p. 3.
97. Clasificarea se bazează în special pe studiul lui Moses Gaster despre literatura populară și pe cel al lui Lazăr Șăineanu, *Basmele românilor*.
98. Ovidiu Bârlea, *Istoria folcloristicii românești*, p. 464, 466.
99. Petru Caraman, *op. cit.*, p. 26.
100. Cercetătoarea Monica Brătulescu consideră transilvănean repertoriul din Transilvania, Banat, Crișana, Maramureș și Suceava; muntenesți ar fi textele din Oltenia, Sudul Moldovei și Dobrogea.
101. Monica Brătulescu, *op. cit.*, p. 67.
102. Monica Brătulescu, *op. cit.* p. 74.
103. Constantin Brăiloiu, apud, Monica Brătulescu, *op. cit.*, p. 75.
104. Vezi în special Nicoleta Coatu, *Structuri magice tradiționale*, Ed. A.L.L., București, 1998.
105. Sabina Ispas, *Sub aripa cerului*, p. 95.
106. Romulus Vulcănescu, *Dicționar de etnologie*, Ed. Albatros, București, 1979 și *Dicționarul de filozofie*, Ed. Politică, București, 1971.
107. Sabina Ispas, *op. cit.*, p. 93.
108. Vezi lucrările lui Moses Gaster și Nicolae Cartoian, iar mai nou pe cele ale Sabine Ispas.
109. Nelu Zugravu, *Geneza creștinismului popular al românilor*, Institutul Român de Tracologie, București, 1997, p. 32–33.
110. Nelu Zugravu, *op. cit.*, p. 33.
111. Andrei Oișteanu, *Motive și semnificații mitosimbolice*, Ed. Minerva, București, 1989, p. 8.
112. Traian Herseni, *op. cit.*, p.313.
113. Monica Brătulescu, *op. cit.*, p. 48.
114. Monica Brătulescu, face trimiteri în demonstrarea sursei apocrife a colindelor tot la lucrările lui Moses Gaster și Nicolae Cartoian.
115. Monica Brătulescu, *op. cit.*, p. 64.
116. Sabina Ispas, *Sub aripa cerului*, p. 91.
117. Dan Octavian Cepraga, *op. cit.*, 118.
118. Idem, p. 13.